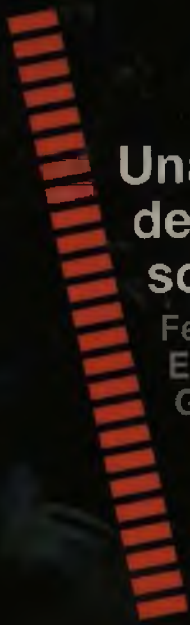

Una idea de las ciencias sociales

Fernando Escalante Gonzalbo

Inicios en las Ciencias Sociales
Paidós

INICIOS EN LAS CIENCIAS SOCIALES / 2

COLECCIÓN DIRIGIDA POR FERNANDO ESCALANTE GONZALBO

1. Beatriz Martínez de Murguía, *Mediación y resolución de conflictos. Una guía introductoria*
2. Fernando Escalante Gonzalbo, *Una idea de las ciencias sociales*

Fernando Escalante Gonzalbo

Una idea de las ciencias sociales

PAIDÓS
México • Buenos Aires • Barcelona

Cubierta: Ferran Cartes y Montse Plass

1ª edición, 1999

D.R. © 1999 de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós Mexicana, S.A.
Rubén Darío 118, colonia Moderna, 03510, México, D.F.
Teléfonos 579 5922, 579 5113 / Fax 590 4361
D.R. © Editorial Paidós, SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
D.R. © Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
Mariano Cubí 92, 08021 Barcelona

ISBN: 968-853-410-2

cultura Libre

Impreso en México-Printed in Mexico

Inicios en las Ciencias Sociales

Es difícil saber con exactitud cuánto importa la diferencia entre leer una traducción y leer un texto original. Desde luego que importa, y seguramente mucho. Sólo parece insignificante cuando se trata de enterarse muy aproximadamente de algo, de obtener información: saber cuáles son los postres y cuáles las sopas en un menú, leer un manual de instrucciones de uso, cosas así. En lo demás, en cuanto hace falta una comprensión un poco más seria, la diferencia es considerable. Por eso llama la atención que estemos acostumbrados a estudiar cualquier materia a base de traducciones, como si fuera algo obvio, suponiendo que lo importante, si es científico, es perfectamente traducible: que lo que se pierde en el tránsito de un idioma a otro es accidental, de escaso interés. En general no es así, pero sobre todo no lo es para las ciencias sociales; en su caso, en la medida en que el significado es inseparable de los hechos que se estudian, el idioma es fundamental y de hecho es parte de la explicación. En los matices, las ambigüedades y las inexactitudes que conforman el poso histórico de un idioma se construye efectivamente el mundo al que dirigen sus preguntas las ciencias sociales. Cuando el pueblo de Fuenteovejuna pide justicia está hablando de algo que no cabe en el libro de John Rawls. Y la diferencia, que puede pare-

cer innecesariamente minuciosa, es parte de lo que un antropólogo o un sociólogo tiene que explicar.

La colección Inicios surgió de esa idea, de pensar que sería importante contar con libros de introducción a las diferentes disciplinas de las ciencias sociales escritos originalmente en castellano. Textos breves, serios, asequibles, escritos teniendo en mente a los lectores de los países de habla hispana. Y eso no en ánimo chovinista ni provinciano, ni pensando que pueda prescindirse de las traducciones en absoluto; sólo que el matiz – si es sólo un matiz – que introduce el idioma importa sobre todo para empezar a pensar en un tema, para ingresar a una disciplina.

También otras características de la colección ameritan un comentario. Se ha pedido a los autores que ahorren en lo posible tecnicismos, notas a pie de página y referencias para especialistas. Se quieren textos introductorios que en efecto ofrezcan un campo abierto a la curiosidad, a la inteligencia; textos breves, por eso, que encierren un punto de vista original: ni un catecismo ni un tratado sistemático, sino un ensayo dirigido a quienes no son profesionales en una disciplina, ya sea que comiencen a estudiarla o que sólo tengan la intención de curiosear. Libros aptos para curiosos: sólo para empezar.

Go, go, go, said the bird: human kind
Cannot bear very much reality.

T.S. ELIOT, *Four Quartets*

Sumario

Introducción: Reflexiones sobre un tema de Montaigne 13
1. Conocimiento y sociedad 21
2. El problema del método 33
3. Conocimiento mítico 45
4. Conocimiento jurídico 59
5. Secularización y ciencia: Conocimiento político 73
6. El problema del orden 87
7. El proyecto sociológico de Comte 99
8. Otra sociología 111
9. Racionalidad y tradición 125
10. La rebelión romántica 135
11. La sombría imaginación de Max Weber 149
12. El giro lingüístico 163
13. El psicoanálisis y las ciencias sociales 175
Para concluir, en pocas palabras 185
Mínimo ensayo de orientación bibliográfica 193
Bibliografía 201

Introducción: Reflexiones sobre un tema de Montaigne

Las leyes de la conciencia, que decimos que nacen de la naturaleza, nacen de la costumbre, afirmaba Montaigne. Y anunciaba con eso un tema escandaloso e incómodo; escandaloso en el siglo XVI, pero también hoy, e incómodo siempre por muchas razones. Para empezar, y ya es bastante, porque por poco que se piense en ello, resulta que nada hay del todo sólido, nada permanente tampoco ni inequívoco en los asuntos humanos; resulta que cosas tan graves como la verdad, el bien y la justicia son contingentes: no más que una forma habitual de mirar las cosas.

Pero el tema es también muy antiguo. Desde luego, qué es la costumbre y hasta dónde llega su imperio son cosas discutibles y que no han estado nunca muy claras. Hace mucho que parece evidente, sin embargo, que su papel es decisivo en la configuración de las formas de la conducta humana; tanto, que es un lugar común decir que la costumbre constituye, con propiedad, una «segunda naturaleza».

Los límites de su influencia, insisto, son inciertos. Dándole vueltas a la sola idea de la «segunda naturaleza» llegaba Blaise Pascal, por ejemplo, a la suposición vertiginosa de que lo que llamamos naturaleza pudiera no ser sino una «primera costumbre». Es decir: eso que vemos como un orden maquinal, inalterable, segurísimo, resulta sólo de

nuestra manera de mirar el mundo. Pero no hace falta, por ahora, llegar tan lejos. Basta, de momento, con tomar nota de lo que sospecha el sentido común: que hay pocas cosas que no cambian de un lugar a otro, de un tiempo a otro, pocas que no están sujetas a las veleidades de la costumbre.

Los dichos y refranes populares dan a entender también, por cierto, que la cosa no tiene remedio y que no es, a fin de cuentas, demasiado grave. Donde fueres, haz lo que vieres. Pero ocurre que el imperio de la costumbre es tan extenso y tan eficaz que cuesta trabajo descubrir algo que sea pura y genéricamente humano y, en esa medida, también permanente. A menos, por supuesto, que se entienda que eso propio y característico de la especie es el predominio de la costumbre; es decir, a menos que esa «segunda naturaleza» fuese, en rigor, la naturaleza humana.

Pero volvamos a la frase de Montaigne, para tratar de entender mejor el escándalo. Las leyes de la conciencia, dice, como otros podrían decir «las inclinaciones del alma», «las categorías de la razón» o cosa semejante; en cualquier caso, se trata de aquello que se ha reconocido, desde siempre, como lo propio y característico de la condición humana. Y eso no proviene de la naturaleza, sino de la costumbre.

Habría mucho que decir, desde luego, acerca del prestigio y el peso retórico de nuestra noción de naturaleza. Pero basta con apuntar lo más evidente: lo natural es, así nos parece, inmutable, definitivo, necesario; y en esa medida, y por esa razón, no requiere justificación. Frente a ello, todo lo demás es contingente y precario porque es artificial. Por eso resulta escandaloso que la conciencia, la razón o el alma no correspondan al orden inflexible de la naturaleza.

Lo que dice Montaigne, lo que nos dice hoy su frase es que cualquier cosa que sea, finalmente, la naturaleza humana, es forzoso buscarla a través de la costumbre, con lo cual se sitúa en el centro de toda reflexión sobre lo humano el problema de su variabilidad. Las costumbres cambian, eso lo sabemos, y son precarias y contingentes como todo artificio; cambian también, con eso, todos los rasgos que podemos reconocer como humanos: las formas de relación, las conductas, las creencias, la manera de ocupar el espacio y la manera de pensar el tiempo; la manera de pensar, sin más.

Porque todo eso forma parte del imperio extenso, incalculable, de la costumbre. Veámoslo. El hecho de que usted, que lee este libro, lea este libro es un resultado puntual del intrincado entrelazamiento de una larguísima serie de prácticas configuradas, todas ellas, por la costumbre; están las costumbres que deciden la división del trabajo, las costumbres que permiten la acumulación del conocimiento, las costumbres que deciden la manera de difundir y aprovechar el conocimiento, las costumbres —puntillosas y exigentes— por las cuales se distribuye el costo de producir un objeto como éste, las costumbres que fabrican un idioma, las costumbres que hacen posible que usted, en silencio, lea para sí esta página.

En cada caso, la magnitud, la naturaleza, el ritmo, el significado de las variaciones son diferentes. En conjunto, lo que puede sacarse en limpio es que el rasgo característico de la naturaleza humana es su volubilidad: la capacidad de la especie para modificar su entorno, sus formas de organización, sus inclinaciones, sus rutinas en todos los ámbitos. Una capacidad que depende del hecho de que las pre-

disposiciones instintivas son extraordinariamente débiles, por lo cual la organización de la conducta de todo individuo debe ser aprendida casi por completo.

En este plano, la discusión sobre nuestra «segunda naturaleza» tiene hoy la complejidad y sofisticación que cabe imaginar, pero el asunto dista mucho de ser cosa nueva. De hecho, una de las experiencias más antiguas y persistentes, para cualquier sociedad, es la del contraste —más o menos escandaloso— con las costumbres de sus vecinos; les gustase o no, todas han sabido desde siempre que, más cerca o más lejos, se adoraban otros dioses, se organizaba el poder de otro modo, se hablaba otra lengua y se prohibían o se permitían cosas extravagantes.

Semejante variedad nos induce hoy a pensar en la necesidad de la tolerancia de un modo que hace inevitable, a juicio de algunos, el laberinto moral del relativismo. Todas las culturas son distintas, todas igualmente formadas por la costumbre, todas contingentes y artificiales; por lo tanto, no hay razón para preferir una a otra ni punto de comparación entre ellas. La conclusión, sin embargo, no es forzosa. De la diferencia de las culturas ha de sacarse como consecuencia, en principio, tan sólo esto: que son diferentes. Pero es una consecuencia incómoda. Sobre todo porque sabemos que los otros, con todas sus extravagancias, a veces incluso criminales, son también humanos; y esa conciencia nos obliga a comparar porque pone en entredicho el significado real de todo cuanto hacemos.

La solución más socorrida para quienes se ven en ese predicamento consiste en suponer que, a pesar de todo, hay una manera propia, auténtica, superior, de ser humano, y que lo otro son aproximaciones, deformidades o extravíos

más o menos culpables. Herodoto y Aristóteles sabían, tan bien como cualquier teólogo medieval o cualquier ilustrado francés, que había otros pueblos que hacían las cosas de otro modo; no tenían ninguna duda, sin embargo, de que el suyo era el correcto.

Esa tranquila conciencia de superioridad —que es lo que hoy nos falta, por cierto— era útil para muchas cosas; en particular, para entender la historia. Y es del todo lógico: si el curso del tiempo tiene algún sentido, los cambios en la forma del orden social, los cambios en las costumbres, pueden ser valorados; y lo inverso es igualmente cierto: sólo esa valoración permite imaginar un sentido, que puede ser el del progreso o el de la decadencia, estar cada vez más cerca o más lejos de la perfección de lo humano.

Si se piensa de ese modo, la diferencia de las costumbres deja de ser, de hecho, algo problemático, porque no afecta a la naturaleza humana. Se trata de modificaciones accesorias.

El razonamiento suena hoy casi disparatado. Las estridencias del «multiculturalismo» nos han hecho demasiado sensibles, irritables incluso cuando se trata de estos temas. Y sin embargo, de algún modo, la posibilidad misma de la ciencia social, tal como hoy la concebimos, depende de que aceptemos algo invariable y común a todos los miembros de la especie, común a las distintas formas de organización que se ha dado.

Por supuesto, no lo buscamos hoy en la relación con Dios, ni se nos ocurre que haya un camino de perfección; pero, en cambio, nos dedicamos a imaginar modelos y estructuras de validez universal, o bien a conjeturar los rasgos hipotéticos de una forma de evolución única, orientada por la di-

ferenciación o el aumento de complejidad, por ejemplo. Buscamos, esto es, la solidez de la naturaleza humana a través del dominio incierto de la costumbre; aunque buscamos, también, la íntima lógica de la «segunda naturaleza», la extensión y gravedad de su imperio.

Todo esto, ya lo sé, resulta un poco confuso. Hasta cierto punto, de eso se trata; es la mejor manera de entrar en materia. Porque el estudio de las ciencias sociales está lleno de ambigüedades, de equívocos y malentendidos; nunca parece estar del todo claro ni qué conviene estudiar ni cómo puede hacerse, y por esa razón es frecuente que se diga que no son, en rigor, ciencias.

La discusión sobre esto es bastante tonta y alicorta, porque se resuelve, a fin de cuentas, definiendo la ciencia de una manera o de otra. Pero traduce un prejuicio bastante general que es útil comentar. Ocurre que los hallazgos y, sobre todo, el aprovechamiento tecnológico de los hallazgos de las ciencias naturales nos han deslumbrado de tal modo que cualquier otra cosa nos parece poco. Los titubeos, las interminables discusiones, el sectarismo casi escolástico de las ciencias sociales resultan fastidiosos; impresiona, de hecho, el conjunto de lo que se publica y se dice en el campo, como cosa estéril e improductiva. Muchos hay que no saben para qué sirve.

Es una actitud entendible, desde luego, pero también injusta. En general, cabría decir que es una consecuencia de lo difícil que es hacerse cargo de la especial complejidad de la materia que ocupa a la ciencia social. Entiéndase bien: no se trata de que sea más «difícil» estudiar a la sociedad o llegar en ello a conclusiones exactas y aprovechables como las de la biología; ocurre tan sólo que es algo enteramente

distinto. Los métodos, las soluciones, aun los propósitos que convienen a las ciencias de la naturaleza son inútiles para estudiar los fenómenos sociales. Porque pertenecen éstos a un «nivel de integración» diferente.

El orden y la índole de las conexiones que se establecen entre fenómenos físicos son distintos de los que se establecen entre organismos vivos o entre seres humanos. Piense usted, para tenerlo claro, en dos bolas de billar que chocan, en dos hormigas que chocan y en los conductores y pasajeros de dos automóviles que chocan; piense en cómo se acomodan los cerillos en una caja, los gatos en un solar, los pasajeros en un vagón del metro; imagine lo que haría falta para prever el itinerario de un ciclón, el progreso de una infección viral, el resultado de un partido de futbol. Pues de eso se trata.

En las páginas que siguen intento hacer una descripción panorámica de eso que llamamos ciencias sociales, a partir de las dos ideas básicas que quedan dichas. No pretendo decir nada definitivo ni concluyente; al contrario: me gustaría que el texto resultase algo incómodo y dejase lugar a dudas, me gustaría que fuese capaz de provocar, que suscitase otras ideas. Lo digo de entrada: no es un ensayo imparcial ni sistemático, sino la argumentación de mi propio punto de vista; no planteo la realidad efectiva de las cosas, sino mi forma de verlas.

Brevemente, dos detalles sobre el contenido. No me refiero —salvo por alusión— a la economía ni a la historia porque ambas son disciplinas de rasgos muy singulares, que las distinguen claramente de ese otro grupo, más o menos indiscernible, que forman la sociología, la antropología, la psicología, la ciencia política. No hago tampoco una

historia ni una presentación sistemática de cada disciplina; más bien pretendo explicar de qué manera su desarrollo está entreverado con el proceso de la civilización y el curso de la tradición intelectual de Occidente.

Soy consciente de que en el conjunto, y también en cada uno de los capítulos, hay una propensión divagatoria; en todos los temas aparecen flecos, alusiones, paréntesis. Me gustaría que eso sirviese —de eso se trataba, al menos— para sugerir otros argumentos, para mover a la lectura de otras cosas. Ésta es una visión panorámica, y brevísima además; lo que hay de importante es lo que pueda leerse después; lo que hay que saber es siempre otra cosa y está en otra parte.

1 Conocimiento y sociedad

La idea de la ciencia es absolutamente necesaria para nuestras sociedades de fin de siglo; mucho más, incluso, que el hecho de la ciencia. La idea de una forma superior de conocimiento, más exacta, acertada, rigurosa, ofrece a nuestra imaginación una seguridad de la que parece que no puede prescindir. Y por cierto que en ello puede haber un culto a la acción, más que a la razón: porque nos atraen, sobre todo, nos fascinan, las posibilidades técnicas del saber científico, sus usos prácticos mucho más que otra cosa.

Insisto: la idea de la ciencia nos es indispensable. Y en eso la sociedad moderna no es muy diferente de otras. La distinción entre lo que sabe la gente, el sentido común, y lo que deben saber los sabios, los filósofos, los científicos, los expertos, es casi universal porque lo es también la búsqueda de seguridad. Para el sentido común, el mundo es bastante incierto, peligroso, casi inhabitable, pero ningún orden puede arreglarse con eso: requiere por lo menos la ilusión de la certeza, que se consigue postulando otra forma de conocimiento, más o menos inasequible para la mayoría; el mundo sigue pareciendo inseguro, pero cabe suponer que habrá quienes sepan más y lo entiendan.

Sobre esto habría mucho que hablar: dejémoslo así. Digamos tan sólo que la oposición entre el sentido común y el

conocimiento científico o filosófico es muy antigua; y aunque sea una exageración, no es raro que se asimile a la oposición radical de la verdad y el error. Se supone que la ciencia puede descubrir la verdad, pero no sólo eso; también se supone que el sentido común se equivoca, casi por sistema. Una exageración, sin duda, pero que parece justificada por algunos datos muy básicos de la experiencia. A la gente no le cuesta mucho dudar de sus sentidos, sobre todo si puede confiar en el conocimiento superior de los sabios; con más razón si los sabios envían hombres a la luna, inventan la televisión o previenen la tuberculosis.

A partir de esa idea, parecería lógico que hubiese un criterio indudable para discriminar y distinguir el conocimiento científico del que no lo es. El hecho es que no es así. No hay una frontera inequívoca por la sencilla razón de que no hay una forma de conocimiento verdadera, claramente opuesta a otras que sean falsas.

Lo que hay, digámoslo en términos muy simples, son diversos tipos de conocimiento, con propósitos distintos, referidos a varios campos de la experiencia. Cada uno de ellos es cierto, utilizable, es *verdadero* dentro de su ámbito y en algunas condiciones, y ninguno es enteramente prescindible ni puede ser subsumido en otro. El conocimiento científico, por ejemplo, no es más cierto ni mejor que el sentido común para atravesar una calle: es intrascendente; a la inversa, el sentido común resulta inútil para construir un acelerador de partículas.

Pero veámoslo más despacio. La primera forma de conocimiento, la más inmediata, es la del sentido común, el conocimiento de lo cotidiano. Se refiere directamente a una realidad que es a la vez apremiante y masiva, que nos vie-

ne impuesta de manera forzosa y nos exige actuar; es por eso un conocimiento práctico y por lo general irreflexivo, un *saber hacer* las cosas, saber moverse en el mundo sin que cada gesto se torne problemático.

El sentido común es indispensable y solidísimo; tanto que contamos con él sin siquiera hacerlo explícito. Organiza, significa, dice todo aquello que necesitamos saber en una sociedad compleja para cumplir con las tareas más elementales, para saludar o cruzar una calle, para comprar cualquier cosa. Constituye lo que Ortega llamaba «creencias»: un orden imaginario, una explicación del mundo tan cierta que nos resulta literalmente indudable, que no puede ponerse en duda. Entre otras cosas, porque lo ponemos a prueba todos los días y sale bien librado: la gente se saluda, las cosas caen hacia abajo, las familias se quieren, el dinero sirve para comprar.

Digámoslo de otro modo, por si hace falta. El sentido común es un sistema de obviedades en las que no repara nadie, salvo un extranjero o un profesional de la antropología, de la sociología (que son, en cierto sentido, extranjeros). Se forma a partir de tipificaciones, esto es, caricaturas que simplifican el mundo y lo reducen, lo hacen menos complejo; nombres, relaciones, reglas que son precisamente prejuicios, gracias a los cuales vemos un mundo ordenado y hasta cierto punto previsible. Lleno de peligrosas lagunas y amenazas a veces incomprensibles pero conocido, manejable en su trama cotidiana porque es también de sentido común que haya misterios y que haya sabios para descifrarlos.

En el ámbito extensísimo en que usamos el sentido común, el conocimiento científico carece de sentido, no sirve de nada, y no porque sea falso o incierto, sino porque se

refiere a otro campo, mira y trata las cosas de otra manera. Reparemos en ello. Las distintas formas de conocimiento no compiten entre sí, no se oponen ni se contradicen. Para su propósito, dentro de su campo de actividad, ofrece cada cual una forma de verdad.

Acaso el ejemplo con que pueda entenderse más claramente esto sea el del saber religioso. Se refiere éste a un ámbito que es inasequible para la experiencia común y en particular inasequible para los recursos de la ciencia empírica. Es decir: se refiere a otro mundo cuya existencia no puede ser puesta en duda por el conocimiento científico porque le es inaccesible de entrada; y se antoja un poco ingenuo —digo lo menos— que alguien pretenda que no existe lo que no puede ver.

La sabiduría religiosa, como las demás formas de conocimiento, ofrece certezas, incluso certezas absolutas e indispensables si uno tiene el propósito, digamos, de salvar su alma, aunque puedan ser intrascendentes para atravesar la calle o para construir el acelerador de partículas del que hablábamos. La idea de que, como recurso de explicación, la ciencia y la religión sean opuestas, contradictorias, obedece a un malentendido, a la inercia de un conflicto pasado hace tiempo. La ciencia no puede demostrar la falta de fundamento de ninguna creencia, porque tales fundamentos le son inalcanzables por definición; tampoco la religión puede hacer lo contrario: sencillamente, se refieren a campos distintos.

Que haya conflictos, puede haberlos. Desde un punto de vista general, resultan insignificantes.

Pero hay otras formas de conocimiento que corresponden a campos particulares y que tienen también sus re-

glas. Por ejemplo, el conocimiento judicial: el que se requiere para encontrar la solución justa de un conflicto en un tribunal. No se reduce a la memorización de códigos, leyes decretos; tampoco al examen detallado de la situación material de que se trate. Una decisión judicial, una sentencia requiere (esto es así, al menos en teoría) un saber técnico, estrictamente legal y también documentación fidedigna de los hechos, pero sobre todo requiere capacidad para interpretar el texto de la ley, para evaluar las circunstancias, para acomodar una cosa y otra. Eso es un juicio.

Para eso hace falta un conjunto de virtudes intelectuales peculiar: experiencia, sensatez, ecuanimidad, prudencia, porque se trata de un saber práctico y local, que se refiere a situaciones únicas. Un juez no es un científico, aunque le corresponda descubrir la verdad, ni es un sacerdote aunque decida sobre la justicia.

Sería posible citar otros ejemplos, pero confío en que baste con éstos para justificar la idea de que hay varias formas de conocimiento, que no son incompatibles ni tienen por qué entrar en conflicto. De modo que la distinción entre el conocimiento científico y el que no lo es tiene una utilidad bastante relativa y, desde luego, no significa que uno sea verdadero y el otro falso. Cada uno, y no son dos sino varios, corresponde a un grupo de prácticas dentro del cual tiene pleno sentido.

Ahora bien, tomarse en serio las distintas formas posibles de conocimiento, aceptar que cada una tiene validez dadas ciertas condiciones, no equivale a hacer profesión de escepticismo: no es que nada pueda saberse, que nada sea cierto y valga lo mismo una explicación que otra. Entenderlo así sería sacar las cosas de quicio. El hecho de que el

conocimiento sea un producto social, y no natural ni trascendental, no invalida sus pretensiones de veracidad. Obliga a reconocer, ciertamente, que tiene límites y restricciones más o menos ajustadas, que hay cosas que una sociedad no puede saber, ni siquiera concebir; aunque esto no supone que no pueda saberse nada. Que el sentido común ofrezca un conocimiento seguro y útil no significa que sus explicaciones sean, de todo a todo, equivalentes a las de la física o la biología.

Sin embargo, el relativismo también tiene sus razones. Hagamos un aparte para seguir brevemente el argumento más popular, más conocido sobre esto, que es el que imaginó una de las distintas tradiciones marxistas. Es más o menos el siguiente: la estructura de una sociedad es resultado de su modo de producción; el conocimiento científico, como los demás fenómenos accidentales, depende de la estructura, está sesgado de manera sistemática por ella y sirve sobre todo para justificarla. Es decir: lo que se llama ciencia es en realidad ideología.

Lo malo es que, si el argumento fuese válido, no habría un punto de vista «no ideológico» que nos permitiese juzgar, denunciar la ideología y descubrir la verdad. Porque el propio marxismo es, muy obviamente, un producto social, tan determinado y constreñido por la historia como cualquier otra forma de explicación. La salida es, por supuesto, una salida en falso, consiste en postular de manera dogmática la validez trascendental de un método, un punto de vista que por definición se considera no determinado, correspondiente no a una sociedad sino a la humanidad como tal. Pero eso linda ya con las categorías religiosas.

Lo que puede afirmarse sin exageración es que, en sus contenidos, la ciencia —y todo otro saber— responde de

manera más o menos indirecta a intereses y necesidades sociales. Es un producto histórico y eso se deja notar en todo, también en sus formas y en sus procedimientos. Pero dentro de esos límites ofrece un conocimiento cierto, útil, técnicamente aprovechable y, dicho con alguna precaución y mucha modestia, verdadero.

Hablaremos más adelante de esa precaución y esa modestia, esto es, de los distintos modos de justificar las pretensiones de la ciencia y de su significado. Por ahora me interesa abundar sobre el carácter social, histórico, determinado del conocimiento científico; en particular, de algunos de sus rasgos formales más notables.

Resumo de entrada el argumento para que resulte más claro lo que sigue. No hay formas naturales de argumentación ni de prueba, no las hay que tengan validez universal y, por tanto, siempre será discutible si son unas superiores a otras; los protocolos, distingos y exigencias que nos parecen tan obvios, definitivos para garantizar la objetividad del conocimiento y su veracidad, tienen también su origen en las características de un orden social.

La separación, digamos, de los distintos campos del conocimiento, como la que he bosquejado en las últimas páginas —saber cotidiano, religioso, jurídico, científico—, no es en absoluto universal. Al contrario: es una rareza de la sociedad moderna occidental; no porque no haya en otras civilizaciones ninguna distinción formal semejante, sino que las fronteras están dispuestas de modo muy diferente.

La más sólida, la más necesaria de las distinciones según nuestra idea, la que separa al conocimiento científico del religioso, no es tan frecuente ni mucho menos obvia. Tiene su origen en el pensamiento griego, indudablemen-

te, pero sólo fue desarrollada, razonada, explicada en un esquema general por Santo Tomás de Aquino. Es él quien imagina por primera vez un arreglo sistemático de las formas de conocimiento en el que la fe y la razón no se oponen ni compiten entre sí, sino que ocupa cada una su lugar, por decirlo así, y mira al mundo de cierta manera.

El orden de Santo Tomás es jerárquico; desde luego, la razón no está a la altura de la fe. Pero eso, verdaderamente, es lo de menos. Lo que cuenta es la posibilidad de armonía, fundada en la separación rigurosa de ambas; antes y después habrá muchos partidarios beligerantes de la ciencia o de la religión que procuren contraponerlas, desmentir a una con los recursos de la otra. Esto no sólo es más fácil, más simple; también es bastante ingenuo y escasamente moderno.

También nos parece muy natural, necesarísimo, que el conocimiento, en particular el que procura ser objetivo, sea público y opinable, que explique sus argumentos y los exponga a la crítica. Bien: tampoco ésa es una característica universal.

Jean-Pierre Vernant ha propuesto una explicación de su génesis que resulta sumamente atractiva. Según él, la idea tiene su origen en la Grecia antigua, en un cataclismo social que ocasionó la quiebra de un remoto orden teocrático. En éste, como es lógico, el conocimiento religioso tenía una función política y estaba reservado al monarca, que era a la vez sacerdote; en esas condiciones, por ponerlo en términos modernos y muy simples, el único tipo de argumento que era posible, el único necesario, era el argumento de autoridad.

En algún momento sucedió, sin embargo, que el orden teocrático se vino abajo y no fue sustituido por otro seme-

jante, sino que el poder quedó disperso, en manos de una multitud de señores con dominio territorial y gente de armas. Ninguno de ellos era capaz de imponerse por las buenas sobre los demás, de modo que se vieron obligados, por la fuerza de las cosas, a imaginar entre sí un arreglo en que las negociaciones, los acuerdos, los pactos sustituyesen al mando imperativo del monarca para decidir los asuntos de interés común. Ocurrió lo mismo con otras formas de conocimiento, y es lógico.

El saber fundamental, indispensable para toda forma de asociación humana, no es el de la naturaleza (por necesario que sea éste), sino el que se refiere a la justicia. Lo que es ciertamente imprescindible es dar a cada uno lo suyo, para lo cual hace falta saber qué es lo suyo de cada uno. Cuando para descubrirlo no basta con un argumento de autoridad, no hay otro remedio sino discutir, ofrecer razones, contrastarlas, juzgarlas.

Así pudo suceder, siempre según Vernant, que el conocimiento en los asuntos de mayor importancia fuese objeto de polémica en la plaza pública. Que luego el procedimiento fuese cosa general y se adoptase también para dilucidar otras materias no tiene nada de extraño. En cualquier caso, conviene hacer hincapié en la idea implícita en la narración: que el conocimiento es público y opinable en una sociedad de estructura mínimamente plural. En otras situaciones lo que priva es el hermetismo, la ortodoxia doctrinal y los argumentos de autoridad.

Otra peculiaridad de nuestra idea de ciencia consiste en suponer que toda explicación debe sostenerse mediante pruebas susceptibles de ser contrastadas. También en ello parece haber un fondo histórico más o menos accesible. La

forma de una explicación científica, en ese plano abstracto, requiere que se defienda un punto de vista de manera coherente, aportando pruebas en favor de lo que se dice; según esto, entre varios posibles es más verosímil, más digno de crédito, el argumento de quien sea capaz de allegarse pruebas más sólidas sin encontrar una definitiva en contrario. El modelo histórico del que deriva dicho concepto son, por supuesto, los procedimientos judiciales.

Seguramente la conexión no es sólo imaginaria. Parece cierto, para algunos, el enlace material entre las formas de la retórica forense y los primeros textos de historia que tienen la pretensión consciente de ser objetivos, los de Herodoto digamos, cuyo arreglo es similar al de un alegato judicial. Con lo cual no se dice, hay que repetirlo, sino que nuestra forma de razonar no es innata; es indudablemente la mejor para cumplir con su propósito y, desde luego, la más ecuánime, habiendo varios pareceres distintos: eso no quita que sea un producto contingente de una historia particular.

Aparte de todo lo dicho, conviene reparar en otra cosa. La condición formal más característica de nuestra idea de ciencia es la pretensión de objetividad, de contemplar al mundo tal como es y tratarlo como algo ajeno. Una actitud, dígase lo que se quiera, extraordinariamente difícil de asumir. El primer impulso no ya de los individuos, de las sociedades humanas, es hacia la acción: lo que interesa saber del mundo es aquello que de algún modo amenaza o promete, lo que nos concierne. No es un saber por saber, desinteresado, sino un saber para algo para intervenir de manera concreta, comprometida.

Un ejemplo. De un escorpión, una vez experimentado que su picadura es peligrosa, lo que interesa saber es cómo

mantenerlo lejos, o más bien, incluso, cómo aplastarlo. Para estudiar muy por lo menudo sus hábitos, sus formas de reproducción, su estructura orgánica, hace falta haber vencido el miedo y verlo, como quien dice, de lejos: con distanciamiento. Ahí está toda la dificultad.

Nuestros muy remotos antepasados primitivos vivían en un mundo enemigo, incomprensible, inhóspito, que, según lo más probable, les inspiraba sobre todo miedo. Necesitaban seguridad, algún modo de protección, por precario que fuese: incluso la seguridad imaginaria de la magia era mejor que nada. Por esa razón, porque su necesidad de entender era tan apremiante, recurrían —según supone Norbert Elias— a explicaciones interesadas, urgentes, comprometidas. Lo que equivale a decir que debían ser, por lo general, malas explicaciones, tales que por su inexactitud no permitían reducir verdaderamente el peligro. Un conjuro, una expiación ritual, no suele ser suficiente para controlar la naturaleza.

Para encontrar mejores explicaciones, sin embargo, hace falta una mínima capacidad de control, bastante para tomar distancia, y era justo eso lo que no se tenía. Lo mismo que el miedo induce al compromiso, la seguridad permite el distanciamiento, con cuyo cambio se inicia el proceso de la civilización que conocemos: la capacidad de control ofrece seguridad y promueve el distanciamiento, gracias a lo cual es posible dar con mejores explicaciones, más realistas, exactas, que permiten ejercer un mayor control, ganar seguridad, y así sucesivamente. Por eso decía Ortega, y con razón, que cultura es seguridad.

Con todo esto quiero llegar a un asunto muy sencillo, y repetido además: también en ese rasgo decisivo, en la ambi-

ción de objetividad, nuestra idea de ciencia es debida a la traza histórica, digámoslo así, de nuestra sociedad. Y, por si acaso, insisto: eso, la determinación social del conocimiento científico, no lo hace falso. El saberlo nos ayuda a explicar de qué manera, en qué condiciones, en qué sentido es *verdadero*. Lo mismo que cobrar conciencia de las distintas formas de conocimiento no significa equipararlas sino, por el contrario, situar a cada una en su lugar.

2 El problema del método

Nuestra idea de ciencia requiere que ésta pueda ofrecer un conocimiento seguro: verdadero, impersonal, verificable, exacto. Supone una forma peculiar de mirar el mundo, distanciadamente, y una forma también característica de describirlo y explicarlo, con objetividad. Puesto que eso es lo que la define, le es inherente una preocupación más o menos aguda por las condiciones que podrían garantizar la certeza y la objetividad de sus explicaciones: los recursos, procedimientos y precauciones que la distinguen y la oponen a las demás formas —no científicas— de conocimiento.

El problema es muy viejo, tanto como la propia ciencia, y desde luego, no tiene una solución definitiva o indiscutible. A ojos de los legos, la distinción se antoja bastante simple: unos cuantos rasgos externos, muy ostensibles —un título universitario, un lenguaje técnico, cosas así—, sirven para reconocer a un científico. Y seguramente, en cierto sentido, esa apreciación directa, ingenua, está en lo correcto; quiero decir: la ciencia se define efectivamente por datos así de prosaicos.

No obstante, vistas las cosas de cerca y con ánimo sistemático, es mucho más difícil señalar una frontera indudable. Según la definición que se adopte, los terrenos cambian. Hay numerosos saberes fronterizos cuya índole científica

suele ponerse en entredicho, pero que cuesta trabajo desechar sin más; en esa situación se encuentra, como ejemplo clásico, el psicoanálisis, pero también buena parte de las llamadas ciencias sociales, cuyas conclusiones suelen ser aproximativas y de escasa utilidad técnica.

Debido a esas dudas nos interesa repasar el tema, aunque sea en sus rasgos más generales. Por cierto, no pretendo zanjar la cuestión ni establecer un criterio de cientificidad: tan sólo deseo aclarar, hasta donde sea posible, los términos en que se ha planteado; anotar (y eso esquemáticamente) los argumentos de una discusión larga, compleja, propia de los especialistas en filosofía de la ciencia.

He hablado de trazar una frontera, de saberes fronterizos, porque, en efecto, de eso se trata. El problema, tal como se mira habitualmente, consiste en establecer un criterio de demarcación que separe a la ciencia de lo que no lo es (aunque lo parezca), un criterio indubitable que sobre todo sirva para decidir el lugar de los otros saberes más o menos próximos, similares en algo, pero no científicos.

Bien entendido, el criterio de demarcación ofrece una definición de ciencia, pero también establece la condición, o la serie de condiciones mínimas indispensables para garantizar la certeza. Porque eso es, se supone, lo que la define: la observancia de una regla, un método capaz de llevar a la Verdad (con mayúscula).

Insisto: hay algunos rasgos externos, aparentes, que son más o menos obvios, y algunas notas características que siendo necesarias no son suficientes. El saber científico debe ser comunicable, realista, impersonal; debe ser también susceptible de ser probado o demostrado de algún modo: un conocimiento hermético o que se base en un principio de

autoridad no puede ser científico. Pero no basta con eso. Hace falta que la frontera sea más exigente, más rígida y más clara, que no ofrezca posibilidad alguna de confusión. Al menos así lo han creído los profesionales de la filosofía de la ciencia.

Desde luego, el criterio tiene que ser puramente formal, tiene que referirse a los procedimientos genéricos y no a ningún contenido material. No serviría de nada, digamos, establecer que la ciencia se ocupa de objetos o hechos empíricamente observables: también la magia lo hace. No es el objeto, ni siquiera la intención, sino el método lo que sirve para distinguirlas.

Aun así, subsiste siempre la dificultad de agrupar las distintas, múltiples ramas, especialidades y disciplinas científicas. Parece verdaderamente imposible pensar en un solo método, un procedimiento que sirva lo mismo para la astronomía, la historia, la medicina, la sociología, la química. Y bien, ahí está el meollo de la discusión que hemos venido rodeando en estos preliminares: en la posibilidad de definir un método lo bastante general para que su adopción sea dable en todas las disciplinas, y a la vez lo bastante exigente para que sea útil como criterio de demarcación.

El intento más célebre, clásico de hecho, es el de René Descartes, pero ha habido muchos otros. Algunos que se limitan a una serie de principios de considerable vaguedad, casi recomendaciones de prudencia nada más, y otros que proponen puntual y rigurosamente los pasos concretos de todo proceder que se quiera científico. Con independencia de sus méritos particulares, todos los esfuerzos en ese sentido comparten un par de supuestos básicos que conviene anotar, en un aparte, por su especial interés para decidir la

ubicación de las ciencias sociales. La posibilidad misma de un método único, por impreciso y abstracto que sea, reposa sobre la idea de la unidad del mundo y la de la unidad de la razón. Detengámonos en ello.

Según la primera idea, la de la unidad del mundo, los fenómenos asequibles al entendimiento humano (en su *vis* científica al menos) son todos de una misma naturaleza. Su variedad absolutamente incalculable no obsta para que compartan un conjunto básico de rasgos formales: los que corresponden a su condición esencial, al hecho de suceder en el mundo.

Hagamos un apresurado sumario. Se trata en todo caso de hechos ajenos a quien los observa, independientes de su voluntad y su imaginación; son por eso objetivos, es decir, pueden ser igualmente percibidos por cualquiera que fije su atención en ellos. Finalmente, una idea difícil pero indispensable, su acontecer obedece a leyes de validez universal, lo que significa que no hay nada que sea perfectamente azaroso y casual, y que no puede ocurrir que una conexión, un orden de causas y efectos que sea verdadero hoy pueda ser falso mañana.

El supuesto dice que esa única naturaleza común es el fundamento material de la unidad de la ciencia. Con más o menos dificultades, del modo que sea, las distintas disciplinas tratan de explicar fenómenos radicalmente similares; por lo cual sus proposiciones deben ser también, en lo esencial, similares.

La segunda idea, la de la unidad de la razón, es un poco menos obvia. Consiste en lo siguiente: suponer que los procedimientos por los que la inteligencia conoce, explica, comprueba, son invariables, lo que se puede argumentar de

dos maneras, no sólo distintas sino opuestas. Puede suponerse, en un extremo, que la invariabilidad obedece a que nuestra razón reproduce exactamente el orden del mundo, o bien puede suponerse, por el contrario, que las categorías y formas de clasificación y relación a las que recurrimos son inalterables porque son ajenas, anteriores a toda experiencia material: porque no tienen nada que ver con el mundo, sino que corresponden al funcionamiento (al único funcionamiento posible) de la mente humana.

En realidad, no hace falta llevar las cosas a ese punto. Sin necesidad de pronunciarse sobre nada de eso, cabe suponer que las operaciones intelectuales básicas —innatas o no— son de utilidad muy general. Que para explicar la lluvia, el origen de una enfermedad o una crisis económica hay que seguir, poco más o menos, los mismos pasos: percibir, ordenar, explicar, demostrar. Podemos reducir a eso, sin mucha violencia, la hipótesis de la unidad de la razón.

Si ambas ideas fuesen verdaderas, si los fenómenos fuesen todos de una misma naturaleza y la razón tuviese un mecanismo inalterable, cabría entonces descubrir o postular un método único para toda forma de ciencia. Empleo el condicional, por supuesto, porque no me parece que eso sea evidente, ni mucho menos: los reparos y pegas que se oponen a la idea de la ciencia unificada tienen especial vigencia en el campo de las ciencias sociales, que es el que nos interesa.

Pongámoslo en términos muy simples. Demos por bueno el supuesto de que la ciencia se refiere no más que a fenómenos empíricamente observables, conectados entre *sí* de manera ordenada. La diferencia de complejidad que hay entre unos y otros es tal que esa común naturaleza resulta algo demasiado remoto: cierto pero intrascendente.

Veamos. El movimiento de unas bolas de billar sobre la mesa obedece a una serie de causas más o menos simple, que cabe reducir a un conjunto breve de ecuaciones: masa, aceleración, dirección, ángulo de tiro. La germinación de una planta o el deterioro de una célula enferma también tienen sus causas, su lógica, pero ocurre que son éstas mucho más numerosas y su conexión harto más complicada; tanto que para predecir su evolución nos vemos reducidos a estimar probabilidades. Finalmente, el proceso de una revolución o la formación de un partido político son otra cosa: el número de causas y condiciones, la complicación de los vínculos aumentan de tal manera que resulta inimaginable su reducción mediante un sistema de ecuaciones.

Visto con sensatez, desde el punto de vista de nuestra capacidad de conocer, el incremento de complejidad equivale, prácticamente, a un cambio de naturaleza. El mundo es el mismo, nuestra mente es la misma; no obstante, la desproporción hace que sea imposible seguir los mismos procedimientos en un caso y en otro.

Pero dejemos ahí, por ahora, la digresión. Decía que el criterio de demarcación con que se ha tratado de definir a la ciencia es una condición formal, y decía que durante mucho tiempo se procuró que fuese un método general, que diese garantías de certeza. Según la versión consagrada, clásica, el método invariable de la ciencia sería el siguiente.

El proceso de conocimiento se inicia con la observación directa, desprejuiciada, del mundo; de ella surge un problema para cuya explicación se elabora una hipótesis; lo que sigue a continuación es una prueba controlada, un experimento cuyo propósito es verificar la hipótesis. Si esto último se logra con buen éxito, la explicación que se aven-

turaba como posible queda confirmada, adquiere el carácter de ley.

De acuerdo con ese modelo, los aciertos (las hipótesis verificadas) podrían acumularse ordenadamente. Por lógica necesidad, siendo verdaderas, todas las explicaciones serían consistentes y compatibles entre sí: serían descripciones comprobadas, aunque parciales, del único orden del mundo. De modo que no quedaría más que ir sumando. Bien, algo más: organizar, agrupar, vincular las leyes particulares en un plano superior de abstracción, el de las teorías generales.

Si en todas las disciplinas se actuase de dicho modo, el progreso del conocimiento sería acumulativo y general. Eso dice la teoría. Y podría pensarse —como lo imaginó Auguste Comte— en una final ciencia del universo, que a partir de un sistema de teorías generales pudiera explicarlo todo, absolutamente, de manera sistemática, homogénea y consistente.

Por cierto, la orientación básica de un esfuerzo así tiene un vago pero inconfundible aroma teológico. No es eso lo malo, de todas formas, sino que es, desde todo punto de vista, desmesurado; en el mejor de los casos, si fuese sensato imaginarla, la ciencia unificada sería algo tan remoto que difícilmente podría servir como criterio para orientar el conocimiento científico de hoy.

También, cabe mencionarlo, hay problemas con el esquema de método general; aparte de quienes lo rechazan sin más, numerosos pensadores se han ocupado en criticarlo con miras a hacerlo más realista. Resumo algunos argumentos. La idea de la observación directa del mundo, resabio de la duda metódica cartesiana, resulta un poco ingenua; lo nor-

mal en cualquier disciplina es que la investigación se inicie buscando la solución de un problema. No en el vacío, no con la atención a la deriva, sino a partir de una conjetura, consistente con un sistema, una organización conceptual.

No es algo grave, salvo porque dice que el conocimiento científico no tiene su origen material en una experiencia inmediata del mundo, sino en una interpretación previa de éste. Con lo cual resulta por lo menos dudosa la idea naturalista de que la ciencia puede ofrecer una descripción exacta, una réplica del verdadero orden de las cosas.

Por otra parte, la experimentación no es siempre posible. Es tanto más difícil cuanto más complejo sea el fenómeno que interesa estudiar; en el extremo, el caso de las ciencias sociales, que se ocupan de acontecimientos únicos, no cabe más que como juego, como ejercicio especulativo. Ahora bien: aducir esa razón para negar que sea posible en absoluto el conocimiento científico de los hechos sociales es una exageración innecesaria. Vale más —y es más razonable— cambiar la regla, sustituir la exigencia de la experimentación por algún recurso genérico de prueba.

Tiene que ver esto también con otro aspecto delicado del modelo: la posibilidad de verificación. Desde su inicio, el proceso de investigación está orientado por un esquema, una teoría, así sea rudimentaria y aproximativa, por lo cual hay que suponer que siempre habrá algún grupo de observaciones que es consistente con la conjetura inicial; dicho de otra manera, siempre habrá alguna instancia de verificación de la hipótesis, un conjunto de datos que la confirmen. De modo que siempre se está en riesgo de prejuzgar el resultado: buscar los hechos apropiados, hacer aquellas pruebas cuyo resultado sea más conveniente.

Por esa razón, Karl Popper propuso, como criterio de demarcación, exactamente lo contrario: no la posibilidad de verificar, sino de refutar las explicaciones. Según él, toda verificación es dudosa y sólo puede tomarse como verdad provisional; el esfuerzo debe encaminarse hacia la refutación, que sí es, en todo caso, indudable. El ejemplo clásico con que ha ilustrado su razonamiento es como sigue. Supongamos la hipótesis «Todos los cisnes son blancos»; media docena de observaciones, incluso muchas más, pueden demostrar que es cierta, puesto que hay muchos cisnes blancos, y, sin embargo, ésa es una verdad provisional y la tarea auténticamente científica consiste en buscar un cisne negro (o de otro color cualquiera, que no sea blanco, ya se entiende). Cuando se encuentre el cisne negro se habrá refutado la hipótesis, tendremos en su lugar otra más cercana a la verdad pero también provisional, del tipo «Todos los cisnes son blancos o negros», y habrá que hacer otra vez lo mismo: tratar de refutarla.

El criterio tradicional, su idea de método, era demasiado restrictivo; el de Popper, en cambio, es mucho más abierto: sirve para excluir proposiciones y teorías vagas, metafísicas o irrefutables (como lo son, según él, el marxismo y el psicoanálisis), pero no dice cómo se debe proceder, qué pasos sean necesarios. Lo único que requiere es que las explicaciones —comoquiera que se llegue a ellas— se enuncien de tal modo que sea posible en algún caso refutarlas, que haya algún tipo de evidencia incompatible con sus hipótesis.

Hay una crítica radical —conviene anotarla— de índole muy distinta, que proviene no de la filosofía sino de la sociología. Se refiere a la ciencia como actividad social o, más exactamente, a los científicos como sujetos sociales, y

supone, dicho en una frase, que la ciencia es lo que los profesionales de la ciencia deciden que sea. Es decir: el criterio de demarcación es tan sólo convencional; tiene menos que ver con aciertos y errores empíricos que con los intereses de la comunidad de científicos. La idea es que ésta trabaja a partir de un conjunto de supuestos compartidos, que tiene sus prejuicios y sus métodos, sus aficiones, su manera de ver el mundo, que defiende contra toda posible innovación.

Ninguna comunidad científica abandona sin más su interpretación del mundo por el fracaso de un experimento. Antes al contrario: por obvias razones, está siempre mejor dispuesta a encontrar defectos en la prueba o incluso a olvidarse de ella. Lo que está en juego en esa situación no es tan sólo la verdad, sino el prestigio, el destino profesional y el modo de vida de los científicos.

En esto último parece probable que la crítica sociológica esté en lo cierto. Pero hay que tomarla también con algunas precauciones. No sólo es natural y entendible sino muy sensato que una teoría no se abandone tras el primer error, la primera prueba en contrario. En ese sentido, el criterio de Popper resulta excesivo. Pero la historia de la ciencia no es tampoco una defensa cerril de explicaciones inservibles.

Tratemos de poner las cosas en su sitio. El criterio de demarcación es, en efecto, una convención que depende de las creencias de la comunidad científica. No obstante, lo mínimo que puede pedirse, lo mínimo que se ha pedido históricamente, es la posibilidad de contrastar las explicaciones, cualquiera que sea el recurso de prueba.

Es cierto, por otra parte, que los científicos defienden sus explicaciones con una considerable tenacidad: siempre

es triste, decía Hannah Arendt, presenciar el asesinato de una hermosa teoría a manos de un puñado de hechos. Pero las comunidades científicas no forman camarillas rigurosas, monolíticas; lo común es que haya varios grupos, defensores de tradiciones más o menos distintas, que compiten entre sí en el intento de explicar mejor el mundo. Digamos que el modelo más atinado para servir de símil no es la Inquisición, sino la Bolsa de Valores.

Rara vez ocurre que una tradición científica se pierda y sea barrida por completo. Todas tienen avances y retrocesos, y cada una sirve para explicar un grupo de fenómenos, aunque fracase frente a otros. Lo que define a la ciencia hoy por hoy, más que otra cosa, es esa disposición para discutir, para comparar una interpretación con otra y todas ellas con los datos que ofrece un mundo nunca enteramente explicado. Como condición formal, esto es acaso lo más a lo que podemos llegar.

3 Conocimiento mítico

Por lo general, cuando se habla de la ciencia, del método científico y temas semejantes, se piensa en los cometas y los agujeros negros, en las vacunas, el descubrimiento de la radiactividad y la curación de la fiebre puerperal. Traer a colación los hechos sociales en ese contexto parece una impertinencia; porque su estudio requiere siempre que se hagan excepciones, salvedades, y los resultados se antojan de un rigor y una exactitud bastante escasos. Por esa razón, porque el modelo son las ciencias de la naturaleza, la propia denominación de ciencias sociales parece discutible; esto es, resulta dudoso que sean en absoluto científicas.

A mí mismo, la verdad sea dicha, el nombre me es bastante antipático. Junto a la sonoridad un poco arcaica de las designaciones tradicionales de las disciplinas («antropología», «sociología», «economía»), la forma genérica de ciencias sociales suena artificial, pretensiosa, vacía. La empleo por comodidad, porque, dada la frecuencia con que se usa, se entiende fácilmente y, sobre todo, no hace falta una larga explicación para justificarla.

El hecho es que la ubicación de las ciencias sociales es problemática; según quien hable de ellas, resultan ser débiles, incipientes, blandas. En cualquier caso, es difícil equipararlas con las ciencias de la naturaleza, y no por otra

cosa, sino que los fenómenos sociales, comparados con los físicos y biológicos, son de una complejidad mucho mayor. Uno de los rasgos más característicos que dan lugar a dicha complejidad consiste en que los hechos y procesos que son su objeto de estudio implican también, de manera más o menos directa, al sujeto que los estudia; son hechos conscientes, obra de individuos que piensan sobre lo que hacen y lo interpretan.

No me parece que sea necesario abundar aquí en ello ni entrar en muchos detalles. Se ha escrito ya bastante (acaso demasiado) sobre la subjetividad, la autoconciencia, la articulación objetivada de la conciencia de sí, en argumentos y disquisiciones que sin duda tendrán su lugar y su importancia, pero que puestos aquí no harían más que un galimatías. Digamos tan sólo que, como actividad social, la reflexión sobre los hechos sociales obedece a una necesidad básica: la necesidad que tiene todo grupo humano de conocerse y explicarse; dicho en breve, es una forma de autorreflexión. En esa medida y por esa razón los hechos sociales implican a quienes los estudian.

Vale la pena aprovechar la ocasión para salir al paso a algunas ideas un tanto desorientadas que son resultado de la comparación entre las ciencias naturales y las sociales. La idea, por ejemplo, de que las diferencias manifiestan grados distintos de desarrollo, es decir, que las ciencias sociales serían todavía demasiado jóvenes y, por eso, rudimentarias, inexactas, aproximativas. O bien la idea, muy similar, de nuestro subdesarrollo moral, un tópico que se ha repetido en innumerables ocasiones, de Saint-Simon en adelante, y que consiste en señalar como cosa disparatada y escandalosa el contraste entre los avances de las ciencias

experimentales en la capacidad de control técnico de la naturaleza, y el presunto atraso en la solución de los problemas de la convivencia humana. Como si no se tratara más que de poner el mismo empeño, emplear los mismos métodos o procurar la misma exactitud.

Aparte de la extravagante fe científica en que se apoya esta última suposición, y que merecería ser discutida por separado, hay que decir que la idea de la relativa juventud de las ciencias sociales está fundamentalmente equivocada. Queda dicho antes, pero no sobra la insistencia: lo primero que preocupa a una comunidad humana, lo primero que necesita saber es cuanto se refiere a ella misma, a su estructura y su organización; los primeros problemas que procura resolver, que se plantean con los atisbos iniciales de una cosmogonía, son los que suscitan la necesidad de orden y justicia. Lo demás puede esperar.

Así, lo que llamamos ciencias sociales es tan sólo una manifestación particular, tardía, de la autorreflexión social, cuya tradición es tan larga como la de otras ciencias, e incluso mucho más. No sólo eso, sino que es casi toda ella aprovechable. No parece un demérito del pensamiento social, sino todo lo contrario, que podamos entender y utilizar hoy lo que escribieron Aristóteles, Tácito, Santo Tomás, Maquiavelo, Montesquieu o Edward Gibbon (resulta en cambio incomprensible que se renuncie voluntariamente a ese saber acumulado y se reduzca el estudio a los resultados de un puñado de experimentos más o menos recientes, por la ingenua vanidad de hacer una ciencia «dura»).

La tradición del pensamiento social —llamémosla así— ha asumido varias formas: ha sido mitológica, religiosa, jurídica, según las características del orden en que se ha

producido. Tomando eso en consideración, sin embargo, hay en cualquiera de ellas material considerable de ideas, conjeturas, datos y explicaciones que siguen siendo de utilidad. La forma científica de hoy, a fin de cuentas, mantiene una continuidad indudable con la tradición; es, pongámoslo así, la forma apropiada de autorreflexión para una sociedad que mira el mundo distanciadamente y procura explicarse a sí misma de semejante modo, con objetividad. Pero ya habrá ocasión de hablar de eso con más calma.

De momento me interesa decir un par de cosas acerca de las primeras formas de la reflexión social que, por abreviar, podemos llamar mitológicas. El término es bastante vago y seguramente discutible, pero lo prefiero por su simplicidad. Me refiero con él, en general, a las formas alegóricas y casi siempre narrativas con que se explicaba el orden social en las civilizaciones antiguas, en sociedades tribales, en el pasado clásico de Occidente.

Empecemos con una breve aclaración. Los mitos no son relatos fantásticos, no tienen el propósito de entretener aunque puedan ser muy entretenidos, pero tampoco son artículos de fe de un credo religioso: no requieren que se crea en ellos de la misma manera en que se cree un dogma, una verdad revelada. Según lo más probable, su carácter alegórico ha sido reconocido por la gente siempre sin mayor dificultad y sin que eso estorbase a su veracidad sustantiva. Pero, sobre todo, no son formas incompletas o imperfectas de conocimiento científico, no son intentos fallidos de dar una explicación objetiva del mundo.

Los mitos ofrecen un tipo de conocimiento *sui generis*, que explica lo que una comunidad necesita saber de sí misma y del mundo, pero que no requiere ni la fe ni una de-

mostración experimental. No pretenden dar una descripción de hechos que hayan ocurrido efectivamente, ni una explicación material del funcionamiento del mundo, sino que presentan, digamos, una organización simbólica del orden humano en conexión con el orden cósmico; dicho muy sencillamente, sirven para poner las cosas en su sitio.

Uso una expresión de Mircea Eliade: los mitos revelan la estructura de lo real y de los múltiples modos de ser en el mundo, y ofrecen por eso modelos ejemplares de comportamiento humano. Se refieren a la totalidad de la experiencia y no sólo a una porción intelectual, imaginativa, ni siquiera propiamente religiosa.

Su utilidad, por otra parte, y su veracidad son confirmadas de manera cotidiana sin más recurso ni aparato que la experiencia sólida, concreta, del orden. No hace falta ver toros alados ni hacer comprobaciones estadísticas de ninguna índole para saber que la explicación que ofrece una mitología es cierta y eficaz para organizar la conducta.

Puede ser que cueste trabajo verlo así porque los mitos, en particular los que narran con más detalle acontecimientos fabulosos, parecen sumamente remotos, ajenos desde luego a nuestra idea del mundo y, más que dudosos, inverosímiles como forma de explicación. No encontramos en ellos una «revelación», y por eso se nos aparecen degradados, convertidos en otra cosa. Vemos relatos fantásticos, a veces extravagantes y más o menos divertidos, pero nada más, y eso habla, sobre todo, de nuestras limitaciones.

En general, la mitología nos sirve apenas para producir metáforas: el hilo de Ariadna, los establos de Augías, el talón de Aquiles. En ese aspecto, su utilidad, aunque muy mermada, es semejante a la que pudo tener en otro tiempo:

explicar alegóricamente, gráficamente, procesos más o menos complejos. Sin embargo, su presencia en nuestro sistema mental es de más entidad y sustancia.

Hay, por ejemplo, en el fondo de nuestra manera de ver el mundo algunas creencias básicas que son inasequibles para la argumentación racional, no digamos para una demostración empírica; creencias que no derivan del conocimiento científico y en las que sí cabe reconocer, en cambio, la traza de algunos mitos fundamentales, oscurecidos por su laicización. La idea, digamos, de que el tiempo tenga una dirección, que sea un proceso homogéneo y unitario, ordenado de acuerdo con una secuencia; el sustrato ideológico de toda filosofía progresista, que es una metamorfosis del viejo tema de las edades míticas.

Mucho más interesante que todo eso, no obstante, es la probable supervivencia de la necesidad psicológica que dio lugar a los mitos. Es una idea de Carl G. Jung bastante conocida y que, en sus términos generales, se antoja razonable; según esto, habría un número indeterminado de experiencias —muy básicas, primarias— que resultan inasimilables para una personalidad humana normal: la experiencia de la muerte, la del nacimiento, la incertidumbre radical del futuro y otras semejantes que por su naturaleza trascienden las explicaciones racionales, aunque podamos dárselas. Quiero decir: por mucho que sepamos sobre la muerte, no deja ésta de provocar ansiedad, porque lo que puede entenderse de ella científicamente es lo de menos.

De acuerdo con Jung, los mitos arraigan en la necesidad psicológica de hacer frente a ese tipo de experiencias: permiten vivirlas, digámoslo así, bajo la forma de una dramatización ajena, objetiva. El carácter plástico de la mitolo-

gía contribuye a producir arquetipos que sirven, de ese modo, para ordenar los conflictos psíquicos, dándoles una forma concreta y una significación impersonal, haciéndolos inteligibles, permitiendo, produciendo, de hecho, la mínima distancia que nos hace falta para empezar a comprender algo.

Sea correcta o no, la explicación es por lo menos verosímil. Verdaderamente, no es difícil ver en las sociedades contemporáneas la influencia de una mitología difusa, más o menos degradada y laica pero muy persistente, que cumple con esa función.

Hay mitos típicamente modernos en los que puede reconocerse el mecanismo que supone Jung; tal es el caso, pongamos por ejemplo, del mito de la conspiración que, bajo cualquiera de sus formas, resurge ante acontecimientos catastróficos que producen sentimientos generalizados de incertidumbre. Es la idea de que un grupo pequeño y bien organizado, secreto, poderosísimo, decide y ordena de manera oculta todo lo que sucede; que hay un plan, una estrategia. La imagen de la conspiración pone orden —un orden fantástico, a veces incluso delirante— en un mundo que ha sido trastornado por la guerra, la peste, el hambre; y lo de menos es que los conspiradores sean jesuitas, judíos, masones, comunistas o banqueros. Lo importante es que la catástrofe pueda explicarse, que obedezca a una racionalidad humana: que sea posible referirla a las intenciones (ocultas, inconfesables, monstruosas) de hombres concretos, aunque no se los vea.

Ahora bien, los mitos de las sociedades arcaicas tienen también, por otro camino, utilidad como recursos de conocimiento. En la medida en que servían para explicar el orden de otras sociedades, nos sirven hoy para conocerlas a

ellas; en ese sentido, la mitología es objeto material de investigaciones científicas.

En el plano más superficial e inmediato, a través de los mitos estamos en condiciones de reconstruir, conjeturar el sistema de creencias de grupos humanos remotos: el orden simbólico de su mundo, sus conceptos morales, su horizonte mental. Es algo muy obvio, desde luego, pero no es trivial. Significa que los mitos son útiles en la medida en que se consiga ir más allá de la narración, más allá de su contenido anecdótico, su trama, en busca de su sentido como forma de autorreflexión. Y hay mucho que aprender en ese terreno, a partir de la comparación, del arreglo conceptual de familias de mitos, estructuras comunes, tipos, variaciones.

En otro plano distinto y, digámoslo así, calando un poco más hondo, la mitología sirve también para conocer las formas de organización efectivas. La operación en este caso es un poco más complicada, pero también muy comprensible. Los relatos míticos no son meras fantasías, ni los personajes ni sus peripecias son arbitrarios, sino que remiten, a veces de manera obvia, a las características del orden material de una comunidad. Son alegorías cuya función es organizar una realidad vivida, es decir, tienen correlatos positivos, reales, que es posible descubrir.

Es posible, pero no automático. La realidad histórica se deja ver al trasluz, pero hace falta siempre una traducción; por evidente que pueda parecer el significado, es necesario, aunque sea, un mínimo sistema de equivalencias: esto significa aquello. Y por eso habrá siempre lugar a dudas y motivos de discrepancia.

Existen muchas maneras de interpretar los relatos míticos; para simplificar digamos que, en general, se refie-

ren a dos formas básicas, las cuales parten de supuestos distintos. Hay, en primer lugar, quienes suponen que los mitos son, en realidad, operaciones intelectuales, manifestaciones rudimentarias de un pensamiento abstracto, y que su función consiste en arreglar el universo mental de una comunidad. Así, donde se habla de un conejo, un río, un búho, ha de entenderse que se habla de la debilidad, el tiempo, la oscuridad de lo desconocido; y que los avatares de su historia explican la identidad del grupo, su posición frente a otros, el sentido del mando. Esto significa que el contenido sustantivo del mito sería una estructura, un conjunto de relaciones (reglas de parentesco, recursos de diferenciación, formas de intercambio) para cuya explicación la materia narrativa podría ser, hasta cierto punto, intrascendente.

En contrario, hay quienes consideran que esa función, digamos conceptual o de generalización, no obsta para que haya también y sea importante el trasfondo real; es decir, los relatos pueden tener su origen en un acontecimiento histórico: elaborado después, sofisticado, transformado por la voluntad de hacerlo significativo, pero que verdaderamente ha sucedido.

Los mitos serían, en este último caso, no sólo un recurso metódico de abstracción sino algo más. No sólo una manera de habérselas con la necesidad de imponer un orden al mundo, de arreglarlo mediante un sistema; no sólo un mecanismo de defensa, para prevenir la angustia: también, y sobre todo, un modo de ajustar cuentas con la historia. En los mitos y las leyendas, según esto, un grupo humano estaría organizando su conciencia moral a través de una explicación del sentido de su propio pasado.

Pongamos un ejemplo para que no resulte esto tan abstracto: el relato de un dios tuerto que es arrojado a un abismo para prevenir sus malas obras, quizá involuntarias. En un caso, se trata de la exposición dramática de un mecanismo de clasificación: lo mismo, lo otro; o bien de un arquetipo de la violencia justa. En otro caso, sería el recuerdo estilizado de un sacrificio o una venganza, la muerte de un extranjero, un personaje estigmatizado por la causa que fuese, cuya anécdota explica efectivamente la identidad del grupo.

Se dirá que la diferencia no monta tanto, que el origen material es relativamente menos importante que la función y que ésta viene a ser semejante. En cierto plano, es así. No obstante, desde otro punto de vista, la génesis de los mitos es sobremanera importante: sirve para estudiar los mecanismos elementales del pensamiento.

En todo caso, la discusión no corresponde a este lugar. Basta para nuestros fines con reconocer que la mitología, como forma de autorreflexión social, ofrece material de enorme utilidad para estudiar el orden social. Hay en ella no sólo datos sobre otras sociedades, sobre su forma histórica, sino una interpretación de dicha forma, en términos asequibles y sensatos para sus propios miembros. Aun, sin extremar las cosas, podría decirse que la construcción metafórica, ideal, más o menos abstracta que ofrecen los mitos es semejante —en su intención, en su utilidad, en algunos de sus recursos— a la de la ciencia. No tienen más entidad una clase social, un sistema, un punto de equilibrio, que Zeus, Rama o el señor Tlacuache. Desde luego, los referentes son más obvios, más próximos para nosotros en un caso que en otro, pero eso no pasa de ser un problema de perspectiva.

Bien: es posible que con eso esté exagerando un poco. No mucho. El mundo que describe y explica la mitología puede ser de una complejidad extraordinaria, que no le pide nada al que puede presentar la ciencia.

Vayamos, de nuevo, a un ejemplo que sirva para aclarar las cosas. Uno de los mitos más populares de la Grecia clásica es el del rapto de Europa: una doncella seducida por Zeus bajo la forma de un toro, que la lleva sobre su lomo hasta la isla de Creta. El relato tiene una curiosa réplica en la historia de Io, igualmente amada por Zeus, pero transformada ella en una ternera y ofrecida en sacrificio para apaciguar los iracundos celos de Hera. También hay una continuación: de los amores de Zeus y Europa nació Minos, cuya esposa, Pasífae, víctima de los celos de Poseidón, se enamoró de un toro y concibió con él a Asterión, el minotauro. Una apostilla, también conocida: Ariadna, hija también de Pasífae y hermana de Asterión, ayudó a Teseo a vencer al minotauro y salir del laberinto, con la condición de que se casase con ella; Teseo lo hizo, en efecto, pero sólo para dejar a Ariadna abandonada poco después en la isla de Naxos.

Vista en conjunto, esa intrincada serie de relatos de vírgenes, toros, raptos y deslealtades aparece como una insistente exploración intelectual, un grupo de matizadas variaciones a partir de un tema central difícil de enunciar con sencillez: una trama densa que reúne la pasión, la violencia, la fecundidad, la traición, el sacrificio. No es un razonamiento directo, ni propone ninguna moraleja edificante y, sin embargo, se entiende incluso hoy, con un tipo de comprensión inseparable de la forma narrativa. No ya que sea trabajoso explicar su contenido, sino que se antoja imposible decir de otro modo lo mismo.

Lo que las narraciones dicen, sobre todo en sus ambigüedades, en sus resonancias emotivas, ilumina hechos o relaciones que no son asequibles para un conocimiento sistemático, rigurosamente racional, demostrable. Por eso sucede que se escriban bibliotecas enteras para explicar la significación de cualquiera de ellos o que se hayan escrito durante siglos innumerables versiones dramáticas o novelescas de las historias de Ifigenia, Ariadna, Ulises; y sucede también que filósofos, sociólogos o antropólogos utilicen la mitología como punto de partida, incluso como un primer esquema de interpretación con el que puede orientarse el trabajo posterior, metódico y racional a la manera científica: es el caso de Sigmund Freud con Edipo, el de Max Horkheimer o Jon Elster con Ulises, el de René Girard con la idea del «chivo expiatorio».

Aparte de todo eso, en cuyos pormenores no hace falta entrar, los mitos sirven básicamente para apoyar el vasto trabajo de comparación que define, de manera característica, a la antropología como disciplina. No que basten las mitologías, pero sí facilitan el acceso a otros mundos.

La ambición de la antropología, ser una ciencia del hombre o, mejor, de lo humano, requiere de manera indispensable el recurso de la comparación. Cuanto más extensa, sistemática, general, tanto mejor. Y eso obliga a la disciplina a perseguir dos líneas de trabajo e investigación muy distintas, incluso de sentidos opuestos.

Por un lado, es necesario conocer, con todo el detalle que sea posible, las incontables formas de organización social, las variedades más extrañas, remotas, aisladas. Por otro, hace falta elaborar algún sistema conceptual que permita organizar la comparación; un sistema, esto es, lo

bastante abstracto para que pueda dar cuenta de lo que tienen en común las comunidades de la Alta Birmania, las tribus amazónicas, los aborígenes australianos y la sociedad francesa.

Hay el riesgo de exagerar en una cosa y en la otra, y, por supuesto, enormes dificultades para mantener el equilibrio entre ambas. El trabajo etnográfico, en particular la exploración material de zonas más o menos recónditas para estudiar las formas de vida de sociedades tribales, puede ser fascinante: por la exploración misma, por la aventura o por el descubrimiento de costumbres extrañas, ajenas, insólitas, situaciones que con facilidad se antojan paradisiacas, como más simples y naturales. Ya sintieron esa fascinación, y no es para sorprenderse, los paradoxógrafos griegos, los viajeros del siglo XVI. Tiene el peligro de estrechar demasiado el horizonte e incluso de derivar en formas más o menos radicales o ingenuas de antiintelectualismo.

Por otra parte, los esquemas conceptuales deben ser sumamente abstractos para ser útiles. Y hay en ello también algunos riesgos característicos.

Puede abusarse de la mitología, bien buscando en ella la expresión de estructuras universales, o bien suponiendo que el conocimiento que encierra es absolutamente local, intraducible. En el movimiento de un extremo a otro se deja ver el rastro de la historia de la disciplina, el tránsito de una idea ilustrada, progresista, a un relativismo sin salidas.

La preocupación de los antropólogos de los primeros tiempos por las comunidades primitivas era consecuencia de una rígida hipótesis evolucionista. Se suponía que la humanidad podía seguir un único esquema de desarrollo,

de formas muy poco flexibles; por cuya razón interesaban los pueblos primitivos como antecedentes, manifestaciones simples, rudimentarias, de una condición común. Eran la forma infantil de la humanidad.

La obra de Bronislaw Malinowski indujo un cambio radical de dicha mirada. Contra la idea de una pauta única de evolución, se impuso la convicción de que cada cultura era una expresión única, que había que estudiar separadamente, en sus propios términos, sin hacer referencia al desarrollo de ninguna otra. El mismo interés por investigar sociedades ajenas y remotas dio pie, siguiendo por ese camino, para justificar el más agresivo (e ingenuo) relativismo cultural.

Pero hemos ido ya muy lejos, sin otro propósito que subrayar la importancia actual del conocimiento mítico y anotar, en particular, su utilidad como materia prima, digámoslo así, para la antropología.

4 Conocimiento jurídico

Una de las escenas más conocidas y más inquietantes en que se ve Alicia del otro lado del espejo es su diálogo con Humpty-Dumpty. Recordemos el que es acaso su momento culminante. Humpty-Dumpty ha estado usando una serie de palabras de manera incomprensible; Alicia se lo hace notar y sigue aproximadamente este diálogo.

> —Cuando *yo* uso una palabra —dijo Humpty-Dumpty con un tono burlón— significa precisamente lo que yo decido que signifique: ni más ni menos.
> —El problema es —dijo Alicia— si usted *puede* hacer que las palabras signifiquen tantas cosas diferentes.
> —El problema es —dijo Humpty-Dumpty— saber quién es el que manda. Eso es todo.

Como ocurre con el resto de la obra de Lewis Carroll, el diálogo es divertido; sobre todo si no se piensa mucho en él. Es divertido (o así nos lo parece), porque resultaría aterrador que Humpty-Dumpty tuviera la razón. Estamos obligados a pensar que lo que dice es enteramente absurdo: risible; pero nos queda la duda.

Si Humpty-Dumpty estuviese en lo cierto, la vida, en particular la vida con los demás seres humanos, sería mu-

cho más difícil, insegura. Tenemos, sí, la vaga idea de que el lenguaje es una convención, pero suponemos también vagamente que algunas cosas son indudables: en eso consisten las creencias. Sabemos que todo orden humano entraña una dosis de arbitrariedad: no en vano lo vemos cambiar en un aspecto u otro con frecuencia. Sin embargo, sería intolerable vivir en la convicción de que no hay nada sólido, definitivo.

Por eso mueve a risa la petulancia de Humpty-Dumpty: se quiera o no, está clarísimo que hay cosas buenas y malas, acciones justas e injustas, y palabras para significar una cosa o la otra. Y eso no depende del capricho de nadie. Lo malo es que nos queda la duda. Respecto al sentido de las palabras, las instituciones, lo bueno y lo malo. En esa intranquilidad, que ya no es en absoluto divertida, tiene su origen material mucho de lo que hoy llamamos ciencia social.

Para verlo bien conviene ir más despacio y empezar por el principio; por uno de los posibles principios.

Es probable que las primeras y más remotas explicaciones del mundo que se hicieron las sociedades primitivas no viesen de ninguna manera la arbitrariedad del orden humano. Éste formaba parte, junto con el resto de la naturaleza y los dioses, de un solo mecanismo de movimiento inalterable. En algún momento, sin embargo, comenzó a notarse la diferencia, es decir: que los hombres no eran exactamente como las abejas o las hormigas. No nos interesa, de momento, cuándo o cómo ocurrió eso, pero sí las consecuencias que ello ha tenido.

El pensamiento occidental reconoce en el mundo, desde hace muchos siglos, dos formas o clases de orden sustancialmente distintas, a las que corresponden también formas

distintas de conocimiento. Digamos, para ponerlo en su forma más sencilla, que se trata de las hormigas y los hombres.

En lo que sigue, por comodidad y para evitar confusiones, daré a dichos tipos de orden sus nombres griegos. El primero, *physis,* el orden de la naturaleza, hecho de relaciones invariables y mecánicas, forzosas, objetivas, generales: el orden que se supone en el movimiento de la luna o en un hormiguero. El segundo, *nomos,* es el orden humano: artificial, convencional, variable, que no puede ser mecánico en cuanto intervienen en él las intenciones y la conciencia de los hombres.

Hay muchos detalles interesantes en la distinción. Lo primero, que el reino de *physis,* cuya definición nos parece una pura obviedad, indiscutible, es de hecho una construcción conceptual y bastante trabajosa; pero ya volveremos sobre eso. También conviene hacer hincapié en otro punto: la vigencia de *nomos* es de tal índole y extensión, es algo tan necesario y tan de todos los días, que tiene para nosotros la fuerza de una «segunda naturaleza», a veces indiscernible de la primera.

Son órdenes distintos, no obstante, y para nosotros claramente distintos. Por cuya razón, de manera muy lógica, la diferencia entre ellos es reproducida por dos tipos de conocimiento cuyas características nos son familiares. *Physis* es asequible para un conocimiento objetivo, experimental, que busca correlaciones universales, invariables, forzosas: lo que suele llamarse «leyes naturales». *Nomos,* en cambio, sólo permite un conocimiento de otro tipo: relativo, aproximativo, mucho más discutible y de validez poco más que local.

No hace falta dar muchas explicaciones más. La distinción forma parte de nuestro sentido común. Y, sin embar-

go, tiene también su complejidad: en un plano muy básico y muy sustantivo, los seres humanos pertenecemos también al reino de *physis;* nuestras funciones orgánicas obedecen a leyes naturales tan imperativas como las de las hormigas. Eso es otra obviedad. Sólo que, si la pensamos en serio, resulta que la frontera entre los dos reinos nos corta de través, y sería interesante saber de qué depende, en qué consiste la diferencia: en qué y por qué, si es así, nos hemos liberado —como especie— del abrumador dominio de la naturaleza; en qué seguimos obedeciendo a impulsos ciegos, como las hormigas.

No es mera curiosidad. La idea misma de una ciencia social requiere que eso se responda de alguna manera. Por cierto, cabe una posición que habría que llamar agnóstica, limitarse a afirmar lo evidente: parecen órdenes distintos, su funcionamiento resulta en general distinto, en vista de lo cual es lo más razonable tratarlos de manera distinta, sin quebrarse la cabeza sobre la justificación última que ello pueda tener. La idea es sensata, pero insuficiente.

Veamos las alternativas. En primer lugar habría un punto de vista, digamos, naturalista o materialista, según el cual la diferencia entre los dos órdenes no sería más que una ilusión, producto de nuestros prejuicios. Lo humano sería en ese caso una manifestación particular del orden natural, sujeto a una causalidad rigurosa, mecánica, invariable, lo mismo que cualquier otro grupo de fenómenos.

Si así fuese, la variedad de las formas del orden social, la variedad de temperamentos y actitudes serían accidentes de escasa importancia, como la forma de las colmenas o la afición por la pintura de algunos gatos; algo explicable en cada caso por un encadenamiento de causas sin miste-

rio ni sorpresa alguna. En su versión radical, esto significa que tendría que haber una conexión directa entre la física y la antropología, y significa también que las ideas de la libertad y la dignidad humanas —según la expresión conocida de B.F. Skinner— no son más que supersticiones que estorban una correcta inteligencia del mundo; en la práctica, se traduce en el empleo de los métodos de las ciencias de la naturaleza, con añadiduras de poca monta.

Parece exagerado, es verdad, pero no más que la postura contraria: que los dos reinos son absolutamente inasimilables, incomparables, por la radical diferencia que supone la naturaleza humana. La idea es muy vieja; de hecho, en su versión original, lo que la justifica es el destino trascendente del alma humana. En cierto sentido, las ideas de la razón, la libertad, la dignidad, cuando se usan en un contexto semejante, suelen ser poco más que sustitutos o sucedáneos seculares del alma.

Las consecuencias prácticas que se derivan de una posición como ésa se antojan también desmedidas. Negar de plano la utilidad de los métodos de las ciencias naturales o hacer de la razón o la libertad el eje de toda explicación parece ciertamente cosa supersticiosa, poco razonable.

No hay una posición intermedia, pero sí una posibilidad de interpretar la relación con sensatez. La especie humana pertenece al reino de *physis* enteramente, es decir, no somos sobrenaturales en ningún sentido. No obstante, la diferencia entre los hombres y las hormigas es también real, y lo es en el plano zoológico. El hombre es un animal peculiar no sólo porque puede modificar su ambiente, sino también porque se modifica a sí mismo; no sólo por su capacidad de aprendizaje, sino además porque no tiene

más remedio que aprender: su dotación instintiva es extremadamente pobre y, en todo caso, insuficiente para orientar su comportamiento con eficacia.

Esto último, la necesidad de suplir el arreglo instintivo de la conducta con el aprendizaje, explica la variación de las formas del orden social y su relativa autonomía; esto es, el hecho de que ese orden cambie de un lugar a otro, de un momento a otro, y que no haya principios rígidos gobernando su funcionamiento, al menos en el detalle. Todo lo anterior significa que hay un cambio de complejidad en la estructura del orden humano, incluso sin necesidad de pensar que en algo se separe de la naturaleza. Lo interesante es ver qué consecuencias prácticas pueden derivarse de dicha idea.

Aunque existen posturas radicales como las descritas, la idea básica de las ciencias sociales es que, siendo *physis* y *nomos* órdenes distintos, que requieren formas de conocimiento distintas, también están relacionados de manera más o menos estrecha. Esto quiere decir que hay un fondo natural del orden humano, que éste no es puramente arbitrario ni llega su artificio al extremo de anular toda influencia de la naturaleza; por esa razón puede suponerse que hay rasgos inmodificables bajo la abigarrada variedad de manifestaciones ostensibles. El problema, y es mayúsculo, consiste en saber cuáles son esos rasgos y hasta qué punto deciden.

Hemos dado ya muchas vueltas, pero creo que no sobran. Dicho muy directamente, lo que me interesa afirmar es lo siguiente: las ciencias sociales se ocupan del orden humano, de *nomos*, y por eso en su origen remoto está el pensamiento jurídico; sin embargo, resulta fundamental para su propósito establecer cuál sea la relación de ese or-

den convencional, consciente, con el orden de la naturaleza. Por ese motivo, entre sus distintas posibilidades, la tradición iusnaturalista es la que está más próxima a nuestra idea: el antecedente más obvio de lo que hoy son las ciencias sociales.

Podría argumentarse que en el derecho romano, en sus clasificaciones y su manera de razonar, hay mucho de lo que constituye todavía hoy nuestra visión del mundo social. Pero no hace falta que nos remontemos hasta allí. Es mucho más clara y más cercana la influencia del iusnaturalismo, que es una forma relativamente tardía.

El estudio del derecho conduce, de manera muy natural, a establecer comparaciones, contrastes, porque lo primero que salta a la vista es la variedad y disparidad de los arreglos jurídicos; también a buscar algún común denominador, una explicación general. A esa tendencia obedece la idea del derecho natural, que consiste en suponer que la pluralidad de sistemas legales e institucionales existentes es una manifestación imperfecta, accidental, de un orden verdadero: verdaderamente justo y por eso universal. Reconocido o no, ese orden correspondería a la naturaleza humana, esto es, a lo que tienen en común todos los miembros de la especie.

Desde luego, el derecho natural es tan sólo una hipótesis, una construcción intelectual más o menos verosímil y plausible, que depende entre otras cosas de la idea que se tenga de lo que es natural en la especie. No es infrecuente que se invoque para justificar alguna legislación particular y, de hecho, lo más común es que las constituciones modernas incluyan algún capítulo dedicado a derechos individuales inspirado en esa idea. No obstante, como siste-

ma, el derecho natural es impracticable por su vaguedad y, paradójicamente, por su inestabilidad: el simple enunciado de los derechos humanos, que son la mínima expresión de la tradición iusnaturalista, ha sufrido al menos tres modificaciones sustantivas en los últimos 200 años, aparte de que cada sociedad, casi cada filósofo, tiene su catálogo particular de derechos.

Eso no es tan importante, empero, porque la función básica del derecho natural ha sido siempre crítica, mucho más que legislativa; ha servido, sobre todo, para juzgar las instituciones jurídicas existentes, acaso para modificarlas en algo, pero sólo raras veces se ha propuesto como alternativa sistemática. La idea del derecho natural tiene una inclinación básicamente utópica pero que se apoya en la reconstrucción conjetural de un orden universal, necesario, de la especie humana.

El origen remoto más fácilmente reconocible de nuestra tradición iusnaturalista está en la protesta de los estoicos contra la irracionalidad de las convenciones legales. De acuerdo con su idea, el orden de la naturaleza, tal como puede conocerlo la razón, no tiene nada que ver con las exigencias caprichosas y a veces inexplicables de las instituciones jurídicas, con sus distinciones de rango, sus clasificaciones, plazos, ceremonias, procedimientos. La naturaleza hace a los hombres iguales, racionales, libres, y dicta de manera inequívoca lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, directamente y sin protocolos ni retórica, sin abogados. Los deberes —según la expresión de Epicteto— se miden por las relaciones naturales.

La rebelión estoica era básicamente filosófica, individual, introvertida y ascética; no se proponía en realidad

modificar el orden convencional, sino que se limitaba a denunciar sus ridiculeces y explicar, por oposición, el modo de vida apropiado para el hombre justo, que quisiera vivir de acuerdo con la razón. Y, sin embargo, la sola idea del derecho natural resultó, como era de esperarse, una poderosa arma de crítica. (El derecho romano la asimiló, dicho sea entre paréntesis, porque la necesitaba para ordenar la vida de los súbditos del imperio que no eran ciudadanos romanos; también para modificar el funcionamiento de las instituciones, con el paso del tiempo. Pero siempre tuvo una función supletoria, no más.)

Lo más característico de la tradición es su ambición universalista, su hipótesis de un orden común a toda la especie (y un principio de justicia común). Por eso ha sido continuada particularmente por el cristianismo y por el pensamiento ilustrado, que son formas, digámoslo así, ecuménicas. Pero ya hablaremos de eso un poco más adelante. En lo que nos interesa ahora, el tema radical del iusnaturalismo es la relación entre *physis* y *nomos,* que tiene un alcance mucho mayor.

En su intento de definir el derecho natural, el iusnaturalismo tiene que concretar lo que es la naturaleza humana, es decir, lo que hay de invariable bajo las distintas formas históricas de la sociedad. En eso, su empeño es muy semejante al de algunas tradiciones sociológicas y antropológicas contemporáneas, dejando aparte la intención normativa.

Lo más interesante no es eso, no obstante, sino que de paso casi todas las corrientes del iusnaturalismo elaboran alguna explicación del orden convencional; esto es, de las razones por las cuales las sociedades históricas se han apartado

del orden de la naturaleza. Existen muchas versiones: hay quienes suponen que el origen está en la propiedad, por ejemplo, y quienes suponen que está en la necesidad de protección; en cualquier caso, se trata de hipótesis acerca del orden social —su origen, el sentido de su evolución— formalmente similares a las que se ensayan hoy en día.

A riesgo de simplificar demasiado las cosas, creo que conviene organizar las variaciones de la idea iusnaturalista, para explorar mejor su influencia sobre el pensamiento social posterior. Para dicho propósito sirve distinguirlas según la relación que imaginan entre *physis* y *nomos*.

Un primer grupo de explicaciones afirma, digámoslo así, el carácter fáctico del derecho natural. Es decir: supone que las leyes que corresponden a la naturaleza humana son del mismo tipo que las que gobiernan los fenómenos físicos. Invariables, forzosas, universales, desprovistas de cualquier consecuencia normativa. De acuerdo con tal idea, es una ley natural que las cosas caigan hacia abajo, que el pez grande se coma al chico, que los individuos sean egoístas o que el miedo produzca poder. Todo eso ocurre de manera inevitable, no depende de la buena o mala voluntad de nadie ni de las peculiaridades culturales, ni tiene ninguna implicación moral directa.

Es poco más o menos el tipo de leyes de la naturaleza humana que describió Thomas Hobbes. Según él, su mecanismo podría ser descubierto a partir de una observación distanciada, imparcial, de los hechos, y con su auxilio se podría dar una explicación definitiva —científica— del orden social. La consecuencia es obvia: los derechos quiméricos, derivados de la fabulación de mundos imposibles, tienen como resultado el caos; no hay otra manera de fundar

el orden sino atenerse a lo que, naturalmente, no tiene más remedio que ser, lo cual comienza por reconocer que los hombres no cumplen los pactos ni obedecen regla alguna si no es impulsados por el interés o el temor.

La idea, modificada en uno u otro aspecto, está detrás de una larga y severa tradición «científica» del análisis social. Algunas de las manifestaciones del *realismo* político o económico, hasta llegar a las modernas «teorías de juegos» o de la «elección racional», acusan, y a veces muy explícitamente, un origen hobbesiano, lo mismo que el conductismo en psicología o la teoría del intercambio social. Su hipótesis básica, en todo caso, es que el orden artificial de *nomos*, con todas sus complicadas variaciones, es accidental y contingente, relativamente ineficaz frente al de *physis:* un mecanismo rígido, inalterable, objetivo.

Una segunda versión supone que lo único que es universal e invariable en la naturaleza humana es precisamente su variabilidad; es decir, *nomos* existe por un dictado inescapable de *physis*. Lo natural en el hombre es la necesidad de crear órdenes artificiales.

Dicho aun de otro modo, estamos obligados a inventarnos la forma de una «segunda naturaleza», a base de usos, costumbres, prejuicios, leyes, instituciones, creencias, que además son también cambiantes. Como especie, somos incapaces de sobrevivir, digamos, inercialmente, porque estamos desprovistos de un sistema de instintos bastante para ello; de modo que nuestros comportamientos son, de todo a todo, aprendidos y por eso variables. La «primera naturaleza» no impone un arreglo general, definitivo, uniforme: en lo que a nosotros respecta, su legalidad consiste en el imperativo de fabricar y aprender, modificar.

Con todo ello se dice que no hay derechos sustantivos de la especie, salvo los que garanticen la diversidad. Eso en el plano normativo. Se dice también, y es más interesante, que las variaciones no son una rareza, sino una necesidad, y que la «segunda naturaleza» es la que decide efectivamente las formas de comportamiento. Que sólo a partir de ella puede darse una explicación razonable de la vida social.

El vínculo entre *physis* y *nomos* es a la vez indudable y remoto; ciertísimo pero de consecuencias peculiares. El modelo ofrece muchos caminos. Tiene su origen moderno en pensadores como Montaigne y Montesquieu, convencidos de la inevitable pluralidad de los órdenes humanos, y continúa en la mayor parte de las tradiciones antropológicas, en la sociología de raíz weberiana, también en Ludwig Wittgenstein y en las distintas manifestaciones de lo que se ha dado en llamar «multiculturalismo». Es una idea sensata pero que, llevada al extremo, también parece difícil de aceptar; que la condición humana sea absolutamente maleable, plástica, que las formas de la conducta, las inclinaciones de los individuos puedan transformarse de arriba abajo, que no haya nada genérico ni estable, es una exageración.

La tradición dominante desde el siglo XVIII ha sido otra. La que supone que los derechos naturales deben definirse a partir de una reconstrucción racional, hipotética, de la condición humana: no desde lo que materialmente pueda observarse en cualquier forma histórica de sociedad, sino de lo que podría ser ésta si su arreglo fuese racional.

Dicha versión supone, de acuerdo con la más vieja idea estoica, que lo que de sustantivo hay en el hombre es común a todos los miembros de la especie; es decir, que somos todos iguales, que estamos igualmente dotados de razón y liber-

tad, idea de la cual se infiere que nuestra naturaleza lleva implícito un conjunto de derechos inmodificables; de modo que un orden que no respete la igualdad, que no reconozca esa libertad y racionalidad originarias, es necesariamente antinatural.

También en este caso coinciden *physis* y *nomos,* aunque por un procedimiento inverso al de la tradición hobbesiana: el orden natural, en lo que se refiere a los hombres, no es el que puede observarse materialmente, sino el que podría crearse de acuerdo con lo que dicta la razón. Es decir: no es un dato empírico sino una posibilidad racional. Su modelo moderno se encuentra en los textos de Jean-Jacques Rousseau o Thomas Paine, cuya herencia, larguísima, llega hasta la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de la Organización de las Naciones Unidas.

Se trata de una idea básicamente normativa, crítica, que ha dado lugar a estudios filosóficos más o menos enjundiosos, pero que sobre todo ha servido de apoyo para la retórica política dominante a fines del siglo XX. Abundan las teorías de la justicia de índole especulativa, considerablemente abstracta, que dicen poco del orden material de las sociedades finiseculares, por más útiles que sean para defender programas políticos. Y eso ha tenido la consecuencia de separar el conocimiento jurídico del resto de la reflexión social; tenemos una idea del derecho que lo reduce a ser objeto de discusiones doctrinarias, mientras que la antropología, la sociología y la economía afirman cada vez más su vocación empírica.

No está de más echar un vistazo a la historia, porque en el origen de esa situación hay un cambio de actitud importante, en términos sociológicos.

El pensamiento jurídico tradicional suponía que el derecho era, en sustancia, una codificación de los usos habituales: consagraba un orden inmemorial, manifiesto en la costumbre (instituido por los dioses, por algún ancestro heroico, eso importa menos). La idea del derecho natural, si se concebía, podía tener sólo una función complementaria.

Ahora bien, esa manera de pensar requiere, como hipótesis indispensable, la suposición de que los usos son correctos, justos, virtuosos; que el orden es moralmente aceptable tal como está establecido; y eso es, precisamente, lo que no puede aceptar el pensamiento ilustrado (precisemos: el de la vertiente radical de la Ilustración francesa). Según la idea básica del racionalismo del XVIII, los usos tradicionales son producto de la ignorancia, la superstición, el despotismo. Así que sería absurdo elaborar el derecho a partir de tales fundamentos. Al contrario, lo que hace falta es corregir las costumbres, sustituirlas por otras que sean racionales y adecuadas a la naturaleza humana, tal como puede conocerla la recta razón.

De una argumentación así se deriva un pensamiento jurídico peculiar: racionalista, doctrinario, de inclinación utópica, deliberadamente ajeno a la historia y que con facilidad se subordina a la lógica del poder político. El derecho viene a ser un instrumento para intervenir en el orden social, para modificarlo de acuerdo con los criterios de un esquema teórico, ideológico, cualquiera que éste sea; es decir, se convierte en instrumento político.

Confío en que baste este breve recorrido para justificar mi afirmación inicial: que en el origen de las ciencias sociales está el pensamiento jurídico; en particular, la complicada y múltiple tradición iusnaturalista.

5 Secularización y ciencia: Conocimiento político

Habrá pocas cosas de tanta trascendencia para la historia intelectual de Occidente como el escándalo provocado por la obra de Maquiavelo. Digo bien: importa sobre todo el escándalo, incluso más que la obra misma, que los refutadores suelen conocer de manera más bien precaria y limitada. Sin duda, tanto *El príncipe* como los *Discursos sobre la primera década de la historia de Roma de Tito Livio* son libros de una enorme inteligencia, agudos, ágiles, entretenidos, indispensables; pero en todo ello pueden compararse con otros: *El espíritu de las leyes,* de Montesquieu, por ejemplo, o *La democracia en América,* de Alexis de Tocqueville. Lo excepcional en el caso de Maquiavelo son las pasiones que inspira, el furioso encono con que se le discute todavía hoy, 500 años después.

La lista de quienes se han ocupado de polemizar con Maquiavelo es impresionante; con más o menos indignación, más o menos inteligencia, lo han hecho desde Baltasar Gracián y Federico II o Denis Diderot hasta Leo Strauss, Gerhard Ritter e Irving Kristol. Y no se trata, en la mayoría de los casos, de la fría y matizada atención del erudito, sino de una discusión viva: del intento serio, a veces airado, de refutar las opiniones de ese oscuro y remoto letrado florentino del Renacimiento.

Como es natural, una polémica así de larga, verdaderamente desmedida, tiene muchas aristas y pormenores; también, no obstante, un motivo central indudable, al que se refieren todos: el problema del mal. Según la interpretación más frecuente, la idea de Maquiavelo es que el mal es inevitable; más precisamente, que es imposible que los gobernantes obedezcan en todo a la moral convencional y, digamos, se porten bien, de modo que ni siquiera vale la pena pedírselo. La traición, la mentira, la hipocresía, incluso el asesinato, pueden ser necesarios para el gobierno y están justificados en ese caso. Precisamente, justificados por la necesidad.

Desde luego, el trazo es muy grueso y siempre cabría introducir matices, pero creo que de momento no hace falta. Los contradictores, por su parte, suelen tener también un argumento básico, que consiste en decir que, a pesar de todo, la virtud es posible; nadie duda de que con frecuencia los gobernantes sean, ciertamente, ambiciosos, despóticos, traicioneros, y es verdad que por regla general justifican sus desafueros con la idea de la razón de Estado. Pero no es más que eso: una justificación, tramposa además.

Lo más interesante es el tono de la discusión, esa aura de cosa maligna, peligrosa, que rodea al nombre de «Maquiavelo» y sus derivados: «maquiavelismo», «maquiavélico», que en cualquier idioma tienen un indudable sentido peyorativo. Lo más interesante, insisto, es el escándalo; y lo es porque pone en evidencia algunos de los rasgos más característicos del idioma moral de Occidente.

En el escándalo de Maquiavelo, sobre todo en sus manifestaciones más ramplonas y superficiales, hay mucho de superstición: miedos atávicos, vagas esperanzas milena-

ristas, automatismos casi zoológicos. Es en general un síntoma —el más notorio— de nuestra dificultad para tratar los asuntos sociales con distanciamiento. Se dirá, y con razón, que cuesta trabajo tomar distancia porque dichos asuntos nos conciernen de manera muy directa, práctica e inmediata; ahora bien, lo mismo ocurre con las enfermedades, por ejemplo, o los desastres naturales, pero a nadie le parecería sensato indignarse por la frialdad o el desapego de un médico o un vulcanólogo.

La exigencia de que la reflexión social esté comprometida con una idea de justicia obedece también a otras razones. En particular, deriva de la creencia de que la sociedad es un artefacto cuyo funcionamiento puede modificarse más o menos deliberadamente; es decir, en lo que toca al orden humano, la conciencia y la libertad, la buena o la mala voluntad cuentan, incluso de manera decisiva. De modo que no cabe el distanciamiento sino como simulación, producto de la ingenuidad o la mala fe.

Tratemos de ver el asunto más pausadamente, para entenderlo bien. Volvamos al problema de la naturaleza humana. Hoy en día resulta difícil ofrecer una definición inequívoca y suficiente de ella; hay quien considera, con buenas razones, que lo característico de la especie es el lenguaje, y hay quien supone que es la disposición para el juego o la capacidad para modificar el ambiente. La idea más vieja, sin embargo, que todavía impera en nuestro sentido común es que lo propio y distintivo del hombre (que por eso es *homo sapiens)* es la conciencia y, asociada a ella directamente, la libertad.

En esa definición, aparentemente obvia, tiene su origen remoto la discusión sobre la moral y la política, y, en

resumidas cuentas, el escándalo de Maquiavelo. Si lo que nos caracteriza es la conciencia y la libertad, cualquier conducta humana tiene implicaciones morales; por imperiosas que puedan ser las exigencias de nuestra condición zoológica, siempre existe la posibilidad de elegir, incluso la obligación de elegir, y eso supone valorar. Dicho de otro modo, no tenemos más remedio que preferir una cosa a otra, y para ello hace falta asignarles algún valor a una y a otra, aunque en ocasiones la diferencia sea insignificante. Y el argumento vale lo mismo para las conductas individuales y colectivas, para las preferencias e inclinaciones mínimas de la vida privada y las resoluciones políticas más aparatosas.

A partir de ahí, el tema se desdobla en dos planos distintos. El primero, el de la libertad y la responsabilidad moral de los políticos, de los notables, de quienes toman las decisiones; el segundo, mucho más complicado, el del compromiso de quienes se dedican a estudiar las formas del orden social, su historia, su evolución. En este último caso, el problema consiste en lo siguiente: decidir si acaso cabe entender los fenómenos sociales sin discutir sus aspectos morales y si es posible describirlos, analizarlos sin adoptar una posición moral, sin emitir ningún juicio sobre ellos.

Según la idea más común (una idea equivocada, por cierto), lo que hay de escandaloso en las obras de Maquiavelo es el intento de explicar la política sin tomar en cuenta ninguna consideración moral. Eso puede parecer ofensivo, según la sensibilidad de los lectores; en todo caso, habría que preguntarse algo más: si es una forma correcta de aproximarse a la política, si una explicación así es sufi-

ciente, si es una buena explicación. Con independencia de que para un candidato en campaña, por ejemplo, sea completamente inutilizable.

El problema es bastante sencillo. Resulta que con demasiada frecuencia los hombres en general, y los políticos en particular, no se comportan de acuerdo con lo que exige nuestra idea de lo bueno, lo justo. Según la expresión convencional, hay una distancia enorme entre lo que es y lo que debería ser. De modo que se antoja razonable, si se trata de entender, prestar atención a lo que hay, a la verdad efectiva de las cosas, como decía Maquiavelo, y no a las ideas que los filósofos se hacen acerca de cómo deberían ser. Razonable, pero también incómodo.

Es una constante de la cultura de Occidente eso que habría que llamar «malestar moral», la convicción de que los individuos deberían actuar de otro modo, que el orden debería ser otro. Varía mucho la idea de lo que debe ser, tanto como la explicación de nuestra incapacidad para alcanzarlo. Para el pensamiento cristiano, por ejemplo, la situación del mundo se explica por nuestra naturaleza caída, por obra de nuestra propensión al mal; para los ilustrados, al contrario, la naturaleza es buena y se ha corrompido por el oscurantismo, culpa en buena medida de la Iglesia. Coinciden, no obstante, en lo fundamental: en condenar el orden material, la verdad efectiva de las cosas, oponiéndole otro mejor, ideal.

Eso que es un verdadero automatismo cultural afecta de manera especialmente grave al estudio de la política. Las discusiones más encendidas, y seguramente irremediables, tienen que ver con los fines últimos que debe procurar una asociación humana. Hay un acuerdo bastante

general acerca de que la política debe orientarse hacia el bien; lo malo es que no resulta fácil decidir en qué consiste, ni si el criterio fundamental ha de ser la igualdad, la libertad o la salvación de las almas.

Pero no es ése el problema mayor. Cualquiera que sea ese fin último y por muy plausible que parezca, resulta inocultable el hecho de que los políticos, para conseguirlo, recurren a medios por lo menos dudosos. Aun si descontásemos las astucias, estratagemas, traiciones, quedaría algo decisivo: el instrumento específico de la política es la violencia; los políticos tienen que hacer uso de ella, tienen que imponer sus decisiones con amenazas gravísimas. Y lo más común es que, como decía Dimitri Shostakóvich, para procurar la felicidad de unos haya que perjudicar —así sea mínimamente— a otros; y cuanto mayor sea el bien que se quiera conseguir, mayor también será el riesgo, hasta que la casi total felicidad de casi todos desemboque en una sagrada furia homicida.

Frente a eso cabe una postura declarada y explícitamente cínica: decir que las buenas intenciones justifican las malas acciones, que el fin justifica los medios. Es la idea, por ejemplo, de León Trotski en *Su moral y la nuestra:* todo acto que sirva a la revolución es bueno sólo por ese hecho; al contrario, será condenable todo lo que contribuya a entorpecerla, por muy justo y bondadoso que parezca. Es raro que se diga con semejante claridad y, sin embargo, es la forma habitual de razonar para casi cualquier político que quiera conservar su buena conciencia.

Fuera de ese caso, es difícil aceptar la turbiedad moral de la política; es incómodo habérselas con un punto de vista técnico, neutral, relativamente indiferente respecto al

daño que pueda resultar de la política. Sin ocultarlo o justificarlo con bellas palabras. De ahí la incomodidad que provoca la tradición realista que suele asociarse al nombre de Maquiavelo, pero que tiene en realidad una historia mucho más larga.

Hagamos un repaso. En el origen de dicha visión está un tipo característico de conocimiento, de orientación pragmática y razonamiento casuístico, a base de ejemplos. Su manifestación más popular y mejor conocida son las fábulas: ejemplos inventados con el propósito explícito de ilustrar una enseñanza moral, una moraleja. Ese mismo tronco, por llamarlo así, dio lugar a otro tipo de literatura más compleja, en que la lección moral es más discutible y matizada; una literatura historiográfica de intención reflexiva, aleccionadora.

Lo más conocido de esa tradición son las *Vidas paralelas,* de Plutarco. Las biografías de Alejandro, César, Bruto, Epaminondas y Catón sirven para hacer el elogio del sacrificio, el valor, la disciplina, pero también de la astucia. Otros textos están incluso más alejados de la intención moralizante de Plutarco; los *Anales,* de Tácito, pongamos por caso, en que la narración minuciosa de verdaderas atrocidades permite sacar conclusiones muy puntuales y distanciadas, casi técnicas, sobre el andamiaje del poder político.

Buscando un modelo de dicha corriente, en lo que se refiere a la política, se antoja mencionar la *Ciropedia,* de Jenofonte: un ejercicio auténticamente monumental en que la vida de Ciro, referida con primoroso detalle, permite una reflexión sobre la naturaleza de la política, las virtudes de los gobernantes, la creación de poder y orden. A Jenofonte le preocupaba sobre todo la inestabilidad de las formas

de gobierno y buscaba en Ciro un modelo, el conjunto de claves para descifrar el problema del mando y la obediencia; por eso su mirada es básicamente realista y no tiene reparos para elogiar la violencia, la intriga o incluso la corrupción, cuando son políticamente útiles.

Se trata, pues, de una tradición muy vieja y seguramente tan cercana como es posible a la perspectiva del naturalista. Procura un conocimiento práctico y local, muy alejado de la discusión filosófica acerca de qué es lo bueno en general: atento sobre todo al detalle de las circunstancias, según la idea de que la complejidad y variabilidad de los asuntos humanos no permiten un saber sistemático.

Conviene aclarar algo más la naturaleza de esa literatura, digamos, pragmática. Su orientación no es cínica y, desde luego, no supone que el fin justifique los medios, no son manuales para tiranos, indiferentes hacia el capricho o la arbitrariedad; sucede exactamente lo contrario: propone un conocimiento técnico, objetivo, que por eso mismo impone límites a lo que pueden hacer los gobernantes. Parte de la hipótesis de que en política no puede hacerse cualquier cosa, que no da igual un recurso que otro.

En general, el fin último es puesto entre paréntesis, pero eso no significa que sea intrascendente, sino que está fuera de lugar cuando se trata de asuntos técnicos. Hay, por otro lado, lo que cabría llamar «fines intermedios», propios y característicos del saber técnico y que en este caso son la creación de orden, de disciplina, de poder. Es algo que sucede también en cualquier otro terreno y que no escandaliza a nadie: puede construirse un coche, por ejemplo, sin considerar el uso que se le vaya a dar o el precio al que se vaya a vender; con independencia de su finalidad sustantiva

o comercial, hay una finalidad propiamente técnica, que consiste en que el coche funcione.

Veámoslo en un caso concreto. A esta tradición pragmática y ejemplar pertenece el que es acaso el más antiguo tratado de arte militar en la tradición occidental: *Poliorcética,* de Eneas *el Táctico.* En él se explica, a partir de una serie de anécdotas, el mejor modo de hacer la guerra: cómo tratar a los nobles, a los soldados, a los conspiradores, qué hacer en el caso de un sitio, incluso el modo de alimentar al pueblo cabe dentro de la técnica militar. Para todo ello hay abundancia de consejos más o menos útiles y opinables; lo interesante es que sobre el fin último no haya ni una sola palabra, ni una mención de asuntos tan obviamente importantes como quién hace la guerra a quién, con qué propósito o con cuánta justicia.

Por otra parte, el «fin intermedio» está clarísimo: se trata de ganar la guerra. Y eso impone límites obvios, objetivos, infranqueables, a lo que puede hacerse. Digámoslo otra vez: no es que el fin justifique los medios, no que se pueda recurrir a cualquier medio, sino precisamente lo opuesto. Los hay útiles, provechosos, correctos, y los hay cuyo uso resulta perjudicial, contraproducente. No que la elección de los medios sea intrascendente, sino que para hacerla correctamente hay que referirse a los fines intermedios.

Volvamos ahora sí al problema del inicio. Desde un punto de vista general, puede pensarse que la guerra es mala; que es, como decía don Manuel Azaña, un mal absoluto sin compensación posible ni mezcla de bien alguno. No obstante, salvo que se eligiera el martirio, también es inevitable. En el caso de tener que afrontarla, vale más tener claro en qué consiste y cómo se hace, haberla estudiado con

desapego. En el extremo, teniendo de ella la peor opinión imaginable, podría decirse otro tanto de la política; cabría condenarla de manera absoluta a partir de la ética del Sermón de la Montaña, por ejemplo, o de alguna fantasía anarquista o sansimoniana, pero eso no la haría desaparecer ni justificaría el dejar de estudiarla.

Es decir: el estudio técnico y desapasionado de la política es una empresa razonable y que no debería escandalizar a nadie. Eso aparte de que también sea defendible en sí misma, que parezcan plausibles sus fines intermedios: producir poder, orden, conseguir la obediencia, etc., como ocurre en la tradición republicana. Según ésta, no hay otro valor superior ni propósito más estimable que el bien de la república, que depende de que se pueda mantenerla poderosa y ordenada.

La originalidad de Maquiavelo, que de eso íbamos hablando, resulta de la reunión de unas convicciones republicanas con un punto de vista técnico; o sea, un estudio realista, pragmático de los recursos de la política, unido a una idea favorable y hasta encomiástica de sus fines intermedios. Dicho de otro modo: la creación de un orden estable y un gobierno poderoso no es para él un mal necesario, sino un bien en sí mismo, independientemente de los fines últimos a los que se consagre ese gobierno.

Por cierto que no era el único que pensaba así. Hay en su siglo una densa tradición de pensamiento republicano y una multitud considerable de «espejos de príncipes»: libros concebidos para enseñar el arte de gobernar. Algunos de éstos son más o menos ingenuos, edulcorados, pero otros son bastante crudos y explícitos, como los de Guiccardini, Saavedra Fajardo o Furió Ceriol. Si destaca Maquiavelo en

ese mundo es por su brillantez, por su agudeza, porque en su obra aparece de la manera más clara el giro intelectual de su tiempo, que consiste en la secularización del pensamiento político.

La reflexión de Maquiavelo no sólo es ajena al cristianismo sino que, en cierto aspecto, en su orientación republicana, también es directamente anticristiana. Es lógico: una prédica dirigida a los individuos, que los apremia para que se ocupen del destino ultramundano de su alma, resulta peligrosa para la república; invita al ascetismo, al retraimiento, al olvido de las virtudes muy terrestres que se requieren para servir a la patria. En eso Maquiavelo no se desentiende del fin último propuesto por la doctrina cristiana, no le parece ni siquiera inocuo, sino que lo encuentra pernicioso y hasta execrable.

El republicanismo contribuye a subrayar el carácter técnico de sus escritos, porque lo lleva a ser muy explícito en su rechazo de cualquier exigencia o propósito ajeno a la necesidad política. Desde su punto de vista, no hay otro criterio para reconocer la virtud que el interés de la república. Es decir: la única finalidad que acepta y encomia es la finalidad intermedia propia de la política.

En resumen, Maquiavelo puede dedicarse a un estudio técnico de la política, puede explicar sin reservas la verdad efectiva de las cosas porque se ha desembarazado de las esperanzas y admoniciones del cristianismo. Puede imaginar una ciencia de la política porque concibe un conocimiento secular. Recurre, por otra parte, a la vieja tradición de la literatura pragmática porque es la que mejor se presta para dar cuenta de la complejidad de las circunstancias de la política.

Antes de cambiar de tema conviene una última reflexión. En los siglos siguientes, el cristianismo perdió mucha de su influencia; otras ideologías laicas, sin embargo, han tomado su lugar y se esfuerzan por pensar el orden social a partir de la idea de un «fin último» para el que, por lo general, la política resulta también incómoda. Las demás ciencias sociales, por otra parte, suelen enfrentar críticas similares en cuanto intentan establecer un dominio autónomo: hay a quien le parece escandalosa una ciencia económica que no se preocupe por la justicia, o una sociología que se desentienda de los valores familiares. Para decirlo en una frase: el escándalo de Maquiavelo es el del distanciamiento en el estudio de lo social.

Ahora bien, dejando de lado el escándalo y atendiendo a lo que tiene de sustantivo, hay también mucho de interés en la obra de Maquiavelo. Su intento es ofrecer un conocimiento sistemático de la política, fundado en una antropología; por cierto, su idea de la naturaleza humana es peculiar y no cabe derivar de ella las consecuencias normativas típicas del iusnaturalismo, pero es igualmente universal e inalterable. Lo que llama la atención, siendo ése su propósito, es que de entrada reconozca que hay límites insalvables para la ambición científica. Según su idea, la política depende por entero de las circunstancias; no hay reglas de validez absoluta para gobernar, salvo la obligación de conocer la necesidad.

De los ejemplos pasados puede aprenderse mucho, desde pequeñas astucias y recursos técnicos hasta movimientos regulares del ánimo colectivo, inercias de las instituciones. Por encima de todo y con un imperio prácticamente irrefrenable domina la fortuna; contra ella sólo puede algo la virtud: no la ciencia.

Maquiavelo, esto se dice siempre, fundó la ciencia política. Es por eso mucho más curioso que pocos se hayan interesado, en los últimos 300 años, por seguir sus pasos. Buscando objetos de estudio más estables, ciertos, que permitan un conocimiento sistemático, la reflexión política ha derivado hacia las instituciones, las ideas, también hacia las grandes variables demográficas que explican —acaso— comportamientos masivos. El estudio de las prácticas políticas, en cambio, que era lo que obsesionaba a Maquiavelo, no ha sido muy frecuentado.

Nos queda la idea de que ése es un campo, en efecto, sometido a la fortuna, inseparable de las circunstancias y por eso casi inasible. También nos queda la vaga conciencia de que es algo turbio, moralmente dudoso. Preferimos ignorarlo, *sancta simplicitas*.

6 El problema del orden

En un sentido muy obvio y básico, toda ciencia social es estudio del orden en alguno de sus planos: el orden del intercambio, del parentesco, del gobierno. Nuestra idea de lo que es una explicación requiere que se encuentren regularidades significativas, formas y pautas previsibles. La dificultad estriba en saber de qué índole es ese orden, en qué plano y de qué modo se manifiesta; si es, por ejemplo, un orden mecánico e inflexible, como el de los fenómenos naturales, o si es un artificio, una creación deliberada y consciente.

Lo más característico de la conciencia moderna es precisamente esa inseguridad: el hecho de que el orden se nos haya vuelto radicalmente problemático. En eso somos herederos muy directos de la crisis que experimentó el espíritu europeo en el siglo XVIII. La índole racional de nuestras explicaciones, la ambición universalista, es consecuencia indudable del pensamiento ilustrado; no obstante, en muchas de sus dudas, en los problemas que se plantea, en sus reticencias, nuestra ciencia social debe otro tanto a las distintas corrientes de la Contrailustración.

Resulta curioso reparar en que, en casi todos los ámbitos, en los últimos 200 años no hemos hecho otra cosa que repetir de distintos modos las discusiones del siglo XVIII,

volver sobre sus oposiciones características: la razón y la pasión, naturaleza y artificio, autenticidad y disciplina, la humanidad y la nación. Puesto a simplificar todo lo posible, diría que el mejor resumen de la historia intelectual moderna, para ver en una nuez toda su complejidad y sus ambigüedades, está en la oposición temperamental de Rousseau y Voltaire.

No quiero insistir sobre cosas muy sabidas; supongo que se conoce, al menos en términos generales, el enfrentamiento de los dos personajes. Anécdotas aparte, se trata de la oposición entre un racionalismo distanciado, irónico, partidario de la moderación, optimista y un poco prosaico, y la efusividad, el entusiasmo sentimental, desgarrado, de acento épico. Cuando Voltaire se sienta a escribir sus *Memorias* junta apenas un centenar de páginas que se refieren a su vida pública, los avatares de algún libro, su actividad política; Rousseau publica *Las confesiones:* varios volúmenes de un denso patetismo, dedicados a explorar sus emociones, su vida sexual, los más turbios matices de sus movimientos de ánimo. Creo que no hay mejor forma de ver la oposición, que, según ya digo, es sobre todo temperamental.

El pensamiento ilustrado imaginó la posibilidad de un orden social perfectamente racional: un orden que sería a la vez justo, armonioso, esclarecido y feliz (con una idea de felicidad inmediata y mundana que no es lo de menos); un orden que coincidiría, además, con la verdadera naturaleza de la especie. Y que por eso mismo podría ser descubierto por la recta razón. Como ocurría en el conjunto de la tradición iusnaturalista, ese orden ideal hacía un violento contraste con el que de hecho existía y que, por comparación, resultaba irracional.

Hay aquí una ambigüedad de la idea ilustrada que no es ocioso anotar. Por una parte, se suponía que el orden racional coincidía con la naturaleza: era el orden auténtico; por otra, no había más remedio que imponerlo de manera artificial, deliberada, en contra de los prejuicios, el oscurantismo, la autoridad despótica y las diferentes deformidades producto de la inercia. Paradójicamente, el orden natural era lo menos natural que había. Ya que estaba oculto por todas partes, deformado hasta ser irreconocible, resultaba necesario reconstruirlo mediante conjeturas y establecerlo después por la acción política, a la fuerza. Una cosa y otra servirían en adelante, y con razón, para criticar al proyecto ilustrado como falto de realismo, inconsecuente e incluso inhumano. Lo veremos.

Pero dejemos de momento esa digresión. La Ilustración es sólo un aspecto de un movimiento histórico general, un aspecto del proceso de la civilización en Occidente. Coincide con una serie de transformaciones demográficas, económicas, políticas, de una importancia incalculable: la formación de los Estados modernos, la extensión del mercado, la urbanización, un aumento general de la complejidad social que hace crisis, de manera emblemática, en la Revolución Francesa.

Parece razonable la idea de Tocqueville: que la Revolución es poco más que un accidente, que en lo sustantivo sirve sobre todo para acentuar o acelerar tendencias que vienen de antiguo. No obstante, sus consecuencias para la historia de las ideas fueron considerables; de hecho, el proceso revolucionario (la discusión sobre su origen, su naturaleza, su destino) fue el motivo material más importante de la reflexión social decimonónica.

volver sobre sus oposiciones características: la razón y la pasión, naturaleza y artificio, autenticidad y disciplina, la humanidad y la nación. Puesto a simplificar todo lo posible, diría que el mejor resumen de la historia intelectual moderna, para ver en una nuez toda su complejidad y sus ambigüedades, está en la oposición temperamental de Rousseau y Voltaire.

No quiero insistir sobre cosas muy sabidas; supongo que se conoce, al menos en términos generales, el enfrentamiento de los dos personajes. Anécdotas aparte, se trata de la oposición entre un racionalismo distanciado, irónico, partidario de la moderación, optimista y un poco prosaico, y la efusividad, el entusiasmo sentimental, desgarrado, de acento épico. Cuando Voltaire se sienta a escribir sus *Memorias* junta apenas un centenar de páginas que se refieren a su vida pública, los avatares de algún libro, su actividad política; Rousseau publica *Las confesiones:* varios volúmenes de un denso patetismo, dedicados a explorar sus emociones, su vida sexual, los más turbios matices de sus movimientos de ánimo. Creo que no hay mejor forma de ver la oposición, que, según ya digo, es sobre todo temperamental.

El pensamiento ilustrado imaginó la posibilidad de un orden social perfectamente racional: un orden que sería a la vez justo, armonioso, esclarecido y feliz (con una idea de felicidad inmediata y mundana que no es lo de menos); un orden que coincidiría, además, con la verdadera naturaleza de la especie. Y que por eso mismo podría ser descubierto por la recta razón. Como ocurría en el conjunto de la tradición iusnaturalista, ese orden ideal hacía un violento contraste con el que de hecho existía y que, por comparación, resultaba irracional.

Hay aquí una ambigüedad de la idea ilustrada que no es ocioso anotar. Por una parte, se suponía que el orden racional coincidía con la naturaleza: era el orden auténtico; por otra, no había más remedio que imponerlo de manera artificial, deliberada, en contra de los prejuicios, el oscurantismo, la autoridad despótica y las diferentes deformidades producto de la inercia. Paradójicamente, el orden natural era lo menos natural que había. Ya que estaba oculto por todas partes, deformado hasta ser irreconocible, resultaba necesario reconstruirlo mediante conjeturas y establecerlo después por la acción política, a la fuerza. Una cosa y otra servirían en adelante, y con razón, para criticar al proyecto ilustrado como falto de realismo, inconsecuente e incluso inhumano. Lo veremos.

Pero dejemos de momento esa digresión. La Ilustración es sólo un aspecto de un movimiento histórico general, un aspecto del proceso de la civilización en Occidente. Coincide con una serie de transformaciones demográficas, económicas, políticas, de una importancia incalculable: la formación de los Estados modernos, la extensión del mercado, la urbanización, un aumento general de la complejidad social que hace crisis, de manera emblemática, en la Revolución Francesa.

Parece razonable la idea de Tocqueville: que la Revolución es poco más que un accidente, que en lo sustantivo sirve sobre todo para acentuar o acelerar tendencias que vienen de antiguo. No obstante, sus consecuencias para la historia de las ideas fueron considerables; de hecho, el proceso revolucionario (la discusión sobre su origen, su naturaleza, su destino) fue el motivo material más importante de la reflexión social decimonónica.

En el ánimo de los revolucionarios, en su ambición de crear un orden enteramente nuevo, racional, había mucho del agitado entusiasmo ilustrado; de las manifestaciones más superficiales, provincianas, exageradas, ingenuas de la Ilustración, indudablemente, pero eso es también inevitable: la acción política requiere creencias simples, dogmas (el dogma, decía Ortega, es lo que queda de una idea cuando la ha aplastado un martillo pilón). El caso es que fueron muchos los que vieron en el desorden revolucionario, en su deriva sangrienta y autoritaria, un resultado natural de las ideas ilustradas. Y en ese terreno y de ese modo se planteó el debate que nos interesa.

La reacción conservadora contra la Revolución fue también, en la mayoría de los casos, antiilustrada. Por regla general, como es lógico, se trata de literatura ocasional, panfletaria, que incurre con frecuencia en los excesos característicos del género: hay en algunos autores la fantasía de una conspiración universal, en otros una idea providencialista de la historia que hace de la revolución una especie de castigo divino. A la distancia, eso es lo de menos. Importa, en cambio, que en su crítica del racionalismo, del individualismo, aquellos nostálgicos del orden del siglo XVIII anticiparon muchos de los temas del XX; que en la obra de Edmund Burke, Joseph de Maistre, Louis de Bonald, como en la de Antoine de Rivarol, F. Robert de Lammenais, Donoso Cortés, tiene su primera expresión algo de lo más original y característico del pensamiento social posterior.

Digamos de paso que muchos de los argumentos propios de la reacción conservadora estaban ya presentes en la enérgica crítica de la Ilustración de Rousseau y Johann George Hamann, y algunos se repetirían en la literatura

del romanticismo. De ello hablaremos más adelante. De momento me interesa centrarme en el debate sobre la Revolución.

Con todos los matices y contradicciones que se quiera, los pensadores del conservadurismo posrevolucionario compartían un diagnóstico general de la situación europea bastante simple. Veían (como casi cualquiera podía ver) un mundo inseguro y cambiante, desordenado, sin rumbo fijo; todo lo cual se debía, según su idea, a la ruptura de los vínculos y las formas del orden tradicional.

La explicación tiene acentos ingenuos y hasta fantasiosos, pero era en lo sustancial bastante razonable. Suponía que el orden del Antiguo Régimen, hecho de jerarquías, rituales, complicadas obligaciones recíprocas, era sobre todo armonioso: asignaba a cada quien un lugar, una función determinada, de modo que el conjunto fuese coherente y estuviese dotado de sentido, lo mismo que la acción de cualquier individuo.

La Revolución había marcado el final de ese mundo, pero era sólo eso, una señal; en realidad, contra el antiguo orden habían actuado tendencias muy largas. En primer lugar, la secularización. El debilitamiento de la Iglesia, la pérdida de la fe, habían contribuido a desacralizar todas las instituciones sociales: para las cabezas inciviles y descreídas de fines del XVIII no había nada a salvo de la crítica, ni la familia ni la moral ni la autoridad. Todo era creación humana imperfecta, contingente, caduca.

En segundo lugar, militaba contra la vieja armonía la moderna exaltación del individuo. Todo, desde las relaciones económicas hasta el derecho natural, había favorecido un individualismo mundano, ávido, desapegado y egoísta,

reacio a los vínculos y lealtades que constituían al Antiguo Régimen. Colocados en primerísimo lugar los derechos, intereses y apetitos de los individuos, no había manera de defender las instituciones más indispensables.

A continuación, el diagnóstico establecía que ambas tendencias habían sido acentuadas por la Ilustración, lo cual es verdad. La mayoría de los ilustrados pensaba que los derechos individuales eran el único fundamento posible de un orden justo; creía también que la religión, las jerarquías, la monarquía en su forma habitual, eran deformaciones que convenía superar. La Revolución, pues, si no un accidente, era sólo un paso más y muy lógico tras los disparates de semejantes teorías. En resumen: lo que los ilustrados y sus discípulos revolucionarios proponían como orden era, en realidad, un artificio vano, de consecuencias catastróficas.

El diagnóstico es inteligente y persuasivo, aunque parcial. Y, desde luego, hay mucho que aprender de la discusión sobre la Revolución Francesa, en particular acerca de las formas de acción política, de la inercia ideológica de Occidente, la idea misma de revolución. Lo que me parece conveniente aquí es hacer hincapié en la estructura, en la organización de los argumentos antiilustrados del conservadurismo que, siendo tradicionales y premodernos, prefiguran aspectos decisivos de nuestra manera de entender el fenómeno social.

Una de las constantes más obvias es el desplazamiento del individuo, que deja de estar en el puesto privilegiado que le asignaba la Ilustración. No puede ser, para los conservadores, ni factor decisivo en las explicaciones, ni mucho menos fundamento moral y jurídico del orden. La idea

es enteramente lógica para una visión religiosa, teocéntrica: los individuos son criaturas mínimas, de existencia contingente, siempre subordinada a un designio superior. Ahora bien: la Providencia divina no tiene una expresión inmediata, sino que se manifiesta mediante un orden general, una legalidad del universo a la que no escapa, por cierto, la vida humana.

El orden social tiene, según eso, formas naturales: la familia, la Iglesia, la monarquía, que no pueden ser alteradas impunemente. Corresponden al plan del cosmos. Los individuos no pueden existir ni cumplir con su vocación fuera de esas configuraciones colectivas. Dicho de otro modo: la sociedad no puede organizarse de acuerdo con los intereses y apetitos individuales, porque se constituye a partir de formas anteriores a toda existencia individual, anteriores y trascendentes.

Si omitimos los acentos teológicos, resulta que la idea general es para nosotros casi de sentido común; mucho más verosímil que la alternativa individualista. El punto de partida de las ciencias sociales, en la mayoría de sus disciplinas y corrientes, es precisamente ése: que las entidades colectivas —clases sociales, grupos étnicos, incluso la familia o el lenguaje— dan forma a la conducta individual; que la organización y los movimientos de la sociedad trascienden toda intención personal. Según la expresión de Norbert Elias, la sociedad está hecha a base de planes, pero carece de un plan.

Las regularidades que buscamos para explicar la vida social aparecen —por hipótesis— en los grupos. Lo contrario, aunque se intente, es de utilidad más bien escasa y con frecuencia imposible: partir de los individuos, del hombre

sin más atributos, para dar cuenta de las diferencias entre la civilización china y la francesa, por ejemplo, las tendencias de voto de los jubilados, el secreto orden de las migraciones. Y bien: en esa convicción se trasluce una remota pero indudable influencia del pensamiento conservador.

Un segundo rasgo en que conviene reparar es el desplazamiento de la razón, cuya importancia es reducida por el conservadurismo de manera considerable. De nuevo, el origen religioso de la idea es transparente: para la teología cristiana tiene la razón un lugar importante pero también subordinado, como inferior a la fe y en mucho dependiente de la revelación.

Pongámoslo de la manera más clásica. Llegar sólo hasta donde llega la razón por sus propios medios es no querer ir muy lejos: rehusarse a explicar lo verdaderamente importante. Pero aclaremos, de paso, que no se trata —salvo excepciones— de abrazar el irracionalismo, sin más; los esfuerzos por conciliar la fe y la razón tienen una larga historia en el pensamiento cristiano, de Clemente de Alejandría y San Anselmo a Tomás de Aquino (o bien hasta Theilard du Chardin y Eric Voegelin).

Esa vieja idea, tal como se explica a fines del siglo XVIII, en la obra de Edmund Burke por ejemplo, tiene un interés extraordinario. Se apoya tanto en la teología como en el moderado escepticismo de la Ilustración escocesa, se argumenta en un lenguaje que era común a David Hume y Adam Smith. Muy en breve: el orden social y el curso de la historia son fenómenos de una complejidad intelectualmente inasimilable; que podemos conocer de modo aproximativo e inseguro, no más. Reducirlos mediante esquemas simples, racionales y uniformes no tiene sentido; peor: es una

mutilación innecesaria y cándida, que se fabrica sucedáneos en miniatura de los problemas, para hacerse la ilusión de haberlos entendido.

Dicho intento tiene además, según Burke, consecuencias catastróficas porque sugiere ideas y propósitos políticos descabellados. Aparte de esa conclusión, que no es intrascendente pero no me interesa de momento, la tesis de la «insuficiencia de la razón», llamémosla así, tiene dos corolarios de gran significación para el pensamiento social posterior. Lo primero, que el sentido, la utilidad de numerosas instituciones, hábitos, prejuicios, escapa con mucha frecuencia a una evaluación racional; que una porción importantísima del orden parece o bien gratuita o bien anacrónica, caduca, injustificable. Ése fue el juicio predominante de los ilustrados: prácticamente había que hacer *tabula rasa* con el pasado.

Una mirada más modesta, como la que proponían los conservadores, sería también más cauta; supondría, por ponerlo así, que la especie es siempre más sabia que cualquiera de sus individuos. Es decir: una institución, una práctica incomprensible es un misterio —un misterio histórico, y no necesariamente divino— que hace falta entender, porque tiene sentido.

El segundo corolario tiene el mismo origen. Resulta que la mayoría de las conductas humanas, como formadas socialmente, tienen un fondo irracional o al menos no racional. La convivencia ordenada requiere el impulso de emociones, sentimientos, virtudes, inclinaciones, afectos que no es posible sustituir ni son susceptibles de organización racional; que adquieren su forma y su carácter particular en procesos largos y son, por eso, también difícilmente mo-

dificables. Por otra parte, lo mismo que en el caso anterior, eso significa que obedecen a una racionalidad distinta, que no es individual sino colectiva.

En ambas cosas estaría de acuerdo, casi sin dudar, cualquier científico social de nuestros días. Sabemos que las formas sociales son productos históricos significativos, sabemos que la conducta sólo es en parte racional, consciente, deliberada.

El tercer rasgo genérico del pensamiento conservador sobre el que quiero llamar la atención es consecuencia de los anteriores y consiste en el renovado aprecio de la tradición. Contra el deseo de cambiarlo todo, contra el afán ilustrado de transformar la sociedad de arriba abajo, según esquemas racionales y sistemáticos, los conservadores se vuelcan en una encendida e inspirada defensa de la tradición. Que también contribuye a modificarla, porque quiere hacerla reflexiva.

Pongámoslo más claro. No se trata de un apego emotivo a las formas de vida de tiempos pasados, aunque haya algo de eso. Muchos conservadores son aristócratas exiliados, amenazados por la revolución. Lo que se hace es dotar de sentido, o hacer consciente el sentido de la tradición como principio de orden, de unidad; en lo cual hay un giro propiamente moderno.

El soporte de dicho intento, que a veces se hace explícito, es una versión de la idea providencialista: la historia tiene un sentido oculto, trascendente, que se refiere al plan divino. Así, De Maistre explica la revolución como un castigo que permite la expiación de culpas enormes. Lo que eso quiere decir es que para entender la historia no basta con establecer conexiones causales o con ofrecer un relato cohe-

rente de los acontecimientos. Lo verdaderamente importante es la secreta unidad del proceso y su significación ultramundana.

La Ilustración tenía también una imagen unitaria del decurso histórico, pero con algunas diferencias. La primera, la idea de un fin mundano concebible: un orden definitivo, armonioso; también la confianza en la acción humana deliberada para orientar o acelerar el movimiento hacia ese fin. Es poco más o menos lo que nos ha quedado como imagen convencional del progreso: un mejoramiento gradual de las condiciones materiales, unido a una organización jurídica libre de conflictos; la luminosa coincidencia de la naturaleza, la sociedad y la razón que, por eso mismo, ofrecería un modelo practicable (inevitable) para la humanidad entera.

Los conservadores dudaban de todo ello; más bien, creían casi puntualmente lo contrario. Que el fin de la historia —su sentido— es trascendente; que no es posible sujetar o dominar su evolución, mucho menos a fuerza de buenas ideas y buena voluntad; que no hay una sola trayectoria ni una convergencia final, porque cada pueblo tiene su destino, que es una manifestación única: una forma moral insustituible y necesaria.

De ahí se derivan muchos otros argumentos y sistemas de pensamiento de enorme variedad. Ahí está, para empezar, buena parte del programa estético y filosófico del romanticismo: el pueblo, la tradición, la nacionalidad, el sentido trágico de la trascendencia. También algunos giros del idealismo alemán, el punto de partida del historicismo, de la filosofía de Wilhelm Dilthey o incluso de José Ortega y Gasset.

También algunas intuiciones elementales de la antropología y la sociología, tal como hoy las entendemos. Deshagámonos de todo residuo de providencialismo, de las referencias teológicas: queda la conjetura de que en la historia se manifiesta una racionalidad ajena a la voluntad de los individuos, incluso desconocida para ellos. Que esa racionalidad no puede postularse de antemano, porque no es una estructura de validez universal, sino que es preciso reconstruirla en cada caso.

Resumo, tan apretadamente como me es posible. La crisis intelectual de la segunda mitad del siglo XVIII tuvo como resultado la confrontación de dos ideas del orden. Una racional, individualista, inmanente, de ambición universal, una idea progresista que entiende el orden como artificio; otra tradicionalista, de raíz religiosa, nacional, básicamente histórica. Contra lo que se suele pensar, nuestra afinidad intelectual es mayor con la idea conservadora; no obstante, mantenemos mucho también de los afanes ilustrados y mucho de sus creencias. Somos herederos no de unos u otros, sino de su extraordinaria discusión.

7 El proyecto sociológico de Comte

Auguste Comte ha sido bastante maltratado por la historia de las ideas. Nos queda de él, en cualquier manual, la idea de un personaje anticuado y un poco estrafalario: de una ambición científica que se antoja infantil, desorbitada, más algunos detalles extravagantes, como su fantasía de la religión positiva y los disparates del final de su vida. No es una imagen enteramente falsa, pero sí parcial, injusta.

Es mucho más y más importante lo que nos ha quedado de la obra de Comte. Tanto, tan básico, que resulta irreconocible: forma parte del idioma común de las ciencias sociales, legado anónimo, difícil de discernir para hacerlo explícito. Aclaremos esto un poco. Comte es desmesurado, a veces ingenuo, de un esquematismo que nos rechaza; no obstante, su desmesura y su ingenuidad son, por decirlo así, los cimientos de nuestra idea del conocimiento social y su traza se adivina sin mucho esfuerzo, puestos a ello.

En la obra de Comte se reúnen, por primera vez en una organización coherente, la idea ilustrada y la conservadora; el ánimo racionalista, la voluntad científica: la búsqueda de una ciencia única, definitiva, completa, pero también la conciencia de los factores irracionales, de la continuidad histórica, una mirada sobre todo atenta a las entidades colectivas. De la mezcla de ambas resulta, entre otras cosas,

el acento característico de lo que habría que llamar «profetismo científico»: un violento deseo reformista que encuentra su justificación en la ciencia. Y hay mucho de ello en la ciencia social posterior: en Karl Marx, sin ir más lejos.

Pero llegará la ocasión de hablar de eso; toca por ahora la estructura de la obra de Comte. Extensa y variadísima como es, tiene ésta también una coherencia notable. De hecho, su sistema de pensamiento tiene un fondo relativamente simple, que deriva de unas cuantas proposiciones elementales; en ello reside su fuerza y su capacidad de seducción.

Su idea de la sociedad, en lo más general y típico, podría explicarse por el entrelazamiento de dos postulados: uno relativo a la historia; el otro, al conocimiento. El primero es la expresión ordenada, racionalizada, de la fe en el progreso; es decir, no sólo la creencia de que la historia sigue un curso ascendente hacia la perfección, sino una detallada exposición de la manera como esto ocurre.

La versión comteana de la hipótesis progresista supone, para empezar, que el avance de la historia es inevitable: en lo fundamental no es un artificio, no obedece a una voluntad consciente, sino que resulta de la naturaleza misma de las cosas. Conviene hacer notar, de paso, que por eso concibe su propia posición de manera muy distinta de como lo hacían los combativos ilustrados que animaron la Revolución; lo suyo es observar, describir, explicar, mucho más que provocar el progreso; presidir su culminación, ciertamente, pero sólo cuando la sociedad haya alcanzado su madurez y para ahorrarle sufrimientos innecesarios, que resultarían de la desorientación.

En segundo lugar, siendo inevitable y natural, el curso de la historia sigue también un orden determinado, inexo-

rable. El modelo es, por supuesto, el del crecimiento de cualquier organismo vivo, que tiene sus etapas en rigurosa secuencia. Así sucede con la sociedad: pasa de una edad a otra (siempre en ascenso, en crecimiento) con la misma forzosa naturalidad con que el niño se hace adulto, se hace viejo.

Su idea del progreso, por otra parte, está estrechamente ligada al postulado básico de su filosofía de la ciencia. Según éste, hay una dependencia recíproca entre las formas del conocimiento y las características del orden social. Cada una de las edades de la humanidad se significa por un principio de organización, que corresponde a un tipo de saber; de hecho, cada una de ellas puede definirse por la naturaleza del conocimiento que produce.

En el estado teológico, el más primitivo, la inteligencia humana muestra —así lo pone Comte— una predilección espontánea por los temas más inaccesibles: la causa final del mundo, su esencia última, cuyas explicaciones inevitablemente fantasiosas se organizan en una teología. Sigue a continuación el estado metafísico, que ya no recurre a imágenes de lo sobrenatural, es básicamente crítico, razonador y disolvente, pero no logra todavía un verdadero ejercicio científico.

El final de la historia, el último estado, es el del espíritu positivo, cuyo carácter se define por la subordinación constante de la imaginación a la observación. Se trata de descubrir las leyes que en efecto rigen los fenómenos, con miras a una previsión racional, capaz de servir al dominio de la naturaleza y al verdadero orden de la vida en sociedad.

Ese breve conjunto de ideas organiza en lo fundamental el pensamiento de Comte. Una filosofía de la historia de ambición científica, que le permite su singular y amplí-

sima visión panorámica de la evolución humana; algo que hoy nos parece ingenuo porque las circunstancias nos niegan la posibilidad de intentar siquiera una empresa semejante. Nos falta la olímpica seguridad del siglo XIX. Pero hay que tomárselo en serio, porque ese ambicioso optimismo es precisamente el apoyo con que cuenta para hacer inteligibles los fenómenos sociales. Con una claridad de la que, insisto, ya no somos capaces.

La nota dominante del mundo que tocó vivir a Comte es el desorden. El consulado, el imperio, las guerras napoleónicas, la Restauración, la revolución de 1830; una sucesión que parecía interminable de motines, golpes de Estado, descalabros, constituciones que no conseguían una mínima estabilidad, de una década al menos. Era una especie de agitado estancamiento, un marasmo caótico. Y, sin embargo, al mismo tiempo, las ciencias naturales habían iniciado un desarrollo aceleradísimo, de obvia utilidad técnica, médica, productiva; ahí estaba claro que la humanidad progresaba. La coincidencia de ambos fenómenos sugirió a Comte la idea de que había un desequilibrio fundamental que hacía falta corregir.

La explicación del desequilibrio era aproximadamente como sigue. Los logros de las ciencias naturales se deben sobre todo a su método, a que, dejándose de imaginaciones, se limitan a observar, con fría y modesta constancia, las conexiones materiales, efectivas, entre los fenómenos: buscan causas probables, experimentables. Es decir: han abandonado las especulaciones metafísicas, adoptando una actitud positiva.

El desarreglo social, por otro lado, no puede más que significar un conocimiento insuficiente, incorrecto, desorien-

tado. En los términos del sistema comteano, el pensamiento social permanece todavía en el estado anterior, el estado metafísico: disolvente y abstracto, propenso a dejarse llevar de ilusiones, por lo cual haría falta elevarlo a la condición positiva, en que una correcta comprensión de las leyes que gobiernan el comportamiento humano permitiera producir un orden estable, acabado.

¡Esa fantasía final puede parecer exagerada —eso, fantasiosa— y, sin embargo, la idea que la sostiene es bastante común. Es un tópico frecuentísimo afirmar que se progresa en las ciencias naturales, mientras que el conocimiento social sigue estancado; parece una obviedad escandalizarse porque sea posible llegar a la luna pero siga habiendo hambre y miseria. Esto significa que compartimos con Comte algunos prejuicios básicos: que el conocimiento progresa superando etapas, que conocer equivale a resolver los problemas, cualesquiera que sean.

Hagamos una mínima digresión sobre eso. Es muy común que la multitud de lenguajes, tradiciones y teorías de las ciencias sociales se considere un indicio de su atraso; lo mismo que el hecho de que hoy leamos todavía a Aristóteles, a Maquiavelo o a Montesquieu para apoyar algún argumento, mientras que entre los físicos, por ejemplo, nadie leería salvo por una peregrina curiosidad a Isaac Newton o a Pierre Simon Laplace. Ahora bien: ni la uniformidad del lenguaje científico ni su renovación significan un conocimiento superior. Podría ser, en cambio, que la complejidad de los fenómenos sociales requiriese esa variedad, que se ayudase de ella, y podría ser también que en los clásicos hubiese una sabiduría disponible, abierta, cuyo valor permanezca inalterable.

El tema necesitaría ser tratado con una extensión mucho mayor, pero podemos intentar una primera aproximación. Las ciencias experimentales requieren un lenguaje uniforme; es más, lo producen casi de manera espontánea, porque sus explicaciones son inseparables de referentes materiales, objetivos, a los que hay que señalar sin lugar a dudas. Con las ciencias sociales el caso es distinto. No hay que descartar que una porción considerable de lo humano pueda conocerse a la manera de las ciencias de la naturaleza; no obstante, en general, dicho método no es suficiente: la complejidad de los hechos sociales es mucho mayor, inconmensurable, entre otras cosas porque esos hechos son también interpretaciones, signos, lenguaje.

Nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos depende absolutamente del lenguaje; o de una serie de lenguajes, para ser más exactos. Una colección de masacres, por ejemplo, enfrentamientos violentísimos entre grupos de hombres, resulta ser una «guerra» porque concebimos el proceso como una unidad; tenemos la idea de qué es un ejército, un Estado, una serie de batallas, y eso no está en los hechos brutos, no se manifiesta directamente. También nuestro comportamiento —si no es un mero reflejo— se inscribe siempre dentro de algún lenguaje: se apoya en usos y significaciones prestablecidos. Los individuos enfrascados en las batallas de que hablábamos reconocen un uniforme, una bandera, una orden de mando, incluso el motivo de la lucha, y por eso se comportan como miembros de un ejército.

Nuestra vinculación con el orden social, para decirlo en sus términos más generales, es un fenómeno significativo, mucho más que material. De modo que si no somos capaces de reconocer esas significaciones, si no podemos participar

en esos lenguajes, nuestra comprensión de lo social estará seriamente limitada (lo que sucede, cuando se intenta una ciencia social puramente empírica, es que se toman las construcciones y significaciones culturales como si fuesen datos simples, con toda ingenuidad).

Aquí ingresan los clásicos. Esos lenguajes son formaciones históricas, de aluvión, sólo a medias explícitas y conscientes. Para conocerlos hace falta compenetrarse con su historia, porque no aparecen inmediatamente, acabados y completos; hace falta verlos en el proceso en que se entrelazan con la práctica, porque sus significaciones resultan de esa confluencia; hace falta, esto es, entenderlos como tradición (en un sentido ingenuo de la palabra). Y en los clásicos está la expresión más acabada y completa de la tradición, la forma más lúcida de la autoconciencia social (que eso es, para definirla deprisa, la tradición).

Hay, por ejemplo, mucho de nuestras ideas acerca de la justicia y la autoridad que resulta transparente en una lectura de *Fuenteovejuna,* de Lope de Vega, o bien en *El mercader de Venecia,* de William Shakespeare, o en *El contrato social,* de Rousseau: en los libros mismos, no en una síntesis de su argumento ni en alguna complicada exégesis académica.

Hasta hace relativamente poco, además, esa tradición era públicamente reconocida y tenía vigencia como tal: brindaba modelos de comportamiento y una trama ideológica para la creación de instituciones. Los textos se leían, se memorizaban en las escuelas, se comentaban. Pero incluso hoy, con todo lo borrosa que se haya vuelto su influencia, en los clásicos está el lenguaje que configura nuestra experiencia del mundo. Sus argumentos explican nuestra cir-

cunstancia porque, en buena medida, han contribuido a crearla dándole sentido. Por eso, la verdad que contienen es inalterable.

Pero estoy alejándome demasiado. Lo que me interesaba era señalar la proximidad de nuestro sentido común con el pensamiento de Comte. Porque ésa es seguramente su influencia más duradera (y tan profunda que ignoramos su origen): la ambición de dar un orden racional y científico a los asuntos humanos. Superar la desordenada candidez del pasado, descartar sus fantasías teológicas y metafísicas de una vez por todas.

Es importante esto último porque sus consecuencias no son puramente intelectuales. Si se piensa que la ciencia puede ofrecer soluciones efectivas, lo único razonable es conceder a los científicos alguna dosis de poder político; sería absurdo que conociésemos las soluciones y no las pusiéramos en práctica. La política tradicional impone un arreglo tardo, dudoso, de cálculos improvisados e inciertos, y ahí la política científica —si fuese posible— ofrecería respuestas inequívocas.

Eso pensaba Comte. Su sistema culminaba en la política positiva como ciencia arquitectónica, capaz de realizar la síntesis del estado positivo. Es una consecuencia lógica y, diría, ineludible.

La política, así concebida, no es accesoria, sino que forma parte del sistema desde un inicio, incluso con sus aditamentos religiosos: la fría edificación de la ciencia tiene que completarse con un credo, con imágenes, rituales y devociones que incorporen los sentimientos, la imaginación. Ahí han surgido las mayores dificultades, porque eso termina en Comte proclamándose sumo sacerdote de la hu-

manidad, redactando plegarias exaltadas, invocaciones a Clotilde de Vaux, con un elaborado ritual que se antoja, en efecto, obra de un loco.

No obstante, hay que tomar con cautela la presunta locura de Comte, pues podría ser, como sugiere Voegelin, sobre todo un argumento ideológico, imaginado por algunos de sus discípulos empeñados en preservar, selectivamente, la mayor parte del comtismo, descargado de sus consecuencias más estridentes. Aclaremos esto un poco más. Hay en la vida de Comte episodios bastante raros: depresiones, intentos de suicidio y algunas extravagancias notorias; pero los hay antes y después de que pergeñase la idea de la religión positiva, y, por cierto, no son mucho más escandalosos que los de otros pensadores de cuya salud mental no se duda tan fácilmente.

Por otra parte, el propósito de crear, por las buenas, una Iglesia universal es una insensatez y, sin embargo, no es inconsistente con las ideas anteriores de Comte, con la imagen que se hace del progreso, de la autoridad de los científicos, del orden futuro. Él estaba convencido de que el estado natural de la mente humana es el dogmatismo; por lo cual hacía falta darle forma también al dogmatismo del estado positivo. (Entre paréntesis habría que añadir que en otros sociólogos hay intentos parecidos de regeneración social, con acentos místicos o de plano eclesiásticos: en Saint-Simon desde luego, también en Marx y en el propio Émile Durkheim. No hay que desechar la interpretación de Voegelin: que la ambición de elaborar una ciencia definitiva de lo social desemboque casi por fuerza en algún modo de religión, en la organización de una secta.)

Volvamos a Comte. La magnífica perspectiva que ofrece su punto de vista permite ver el *hecho total* por el que se

explica el conjunto de la historia: el proceso de la civilización; un proceso unitario, general, continuo, universal, cuyo sujeto es la humanidad. Dicho en breve, la civilización es la progresiva evolución de las formas de conocimiento y del orden social (recuérdese que es una misma cosa) encaminada hacia la perfección del estado positivo; la política, como es natural, se modifica en consonancia con dicha transformación. Lo interesante es el punto de llegada final.

En el estado positivo (y sólo entonces) los hombres están en condiciones de reconocer su común humanidad y entender la naturaleza de su vinculación recíproca; es posible entonces superar la desconcertada heterogeneidad producida por la especialización y la división del trabajo; es posible, esto es, superar el egoísmo y sustituirlo por el altruismo como principio de organización social. La idea es que en el último estado hay una coincidencia formal entre la racionalidad, la ciencia positiva, las formas del orden social y la moral del altruismo; algo a lo que por diferentes caminos llegan también Saint-Simon, Marx, el propio George W.F. Hegel y hasta Rousseau.

Por muy buenas y muy obvias razones, la imaginación moderna ha encontrado siempre cautivadora la imagen de la comunidad, de la reconciliación, pero rara vez la quiere a costa de la racionalidad. El esquema de Comte es ejemplar: esa última fusión comunitaria, densamente emotiva y hasta religiosa, es un resultado inevitable de la historia, no la negación sino la apoteosis de la ciencia. Curiosamente, la clave del arco de esa construcción es la preponderancia, espontáneamente reconocida, de la autoridad espiritual, es decir, un préstamo directo y explícito de Joseph de Maistre, que no parece ser en absoluto accidental.

La herencia de Comte es extensa, variada y a veces difícil de discernir; la más inmediata es una manera de pensar sobre la sociedad que Friedrich Hayek ha llamado «constructivismo»: la idea de que es un mecanismo que cabe manipular, reconstruir en su totalidad; también el menosprecio de los mecanismos espontáneos del orden social y de las creencias y prácticas tradicionales.

Lo más interesante, lo he mencionado ya, es el intento de «moralizar» la política mediante la introducción de criterios científicos; la convicción de que es posible eliminar disputas y desarreglos a través de una organización racional: que la ciencia puede ofrecer un fundamento eficaz, cierto y legítimo a la autoridad política. Esa mezcla de profetismo y empirismo de que está hecho el obtuso afán mesiánico de buena parte de la sociología posterior, hasta las contemporáneas teorías de modernización institucional.

8 Otra sociología

Hay en *El hombre y la gente,* de Ortega y Gasset, una breve reflexión, a partir de un ejemplo, que vale la pena recordar. Es una miniatura del análisis sociológico: una meditación sobre el saludo. El ejemplo que propone Ortega es el siguiente. Un individuo, usted mismo, decide acudir a una reunión: un acto libre, deliberado, personal, con un propósito transparente. Al llegar, sin embargo, se descubre haciendo algo que no había decidido, que no había pensado de antemano, algo cuya significación se le escapa a fin de cuentas: se descubre sacudiendo brevemente la mano de todos los presentes, saludándolos.

En ese acto impremeditado, sólo a medias consciente, no se manifiesta el individuo, su libertad, inteligencia, voluntad, sino que se manifiesta la sociedad. Saludar es algo que *se hace,* no algo que yo decido hacer. Ni en su sentido ni en su forma me corresponde a mí ni a nadie en lo personal, sino a esa entidad abstracta en que participamos —todos— incluso sin saberlo, incluso sin quererlo; le corresponde a la sociedad. Por eso conviene el uso impersonal: se saluda. Ése es, poco más o menos, el argumento de Ortega y Gasset.

Desde luego, es posible en alguna ocasión saludar o dejar de hacerlo deliberadamente, y también escoger entre

varios grados de efusividad; es decir, puede añadirse algún tipo de significación personal. Lo común es que el saludo sea casi automático. Todos los miembros de una sociedad, además, se saludan de la misma manera. Es una conducta pautada.

El ejemplo es magnífico por su claridad, aunque puestos a mirar con detenimiento encontraríamos rasgos semejantes en cualquier tipo de conducta. En la manera de usar los cubiertos o en el orden de los platos, en el vestido, en el tono de voz que se usa en cada ocasión, el léxico, los ademanes; incluso, yendo más allá, en series de acciones como las que se requieren para asistir a la escuela, ir de compras, o bien en lo que se espera de un policía, de un vecino, en la forma de relación que tiene uno con sus parientes. En todos los casos hay esas regularidades, esas pautas uniformes que son relativamente independientes de la conciencia y la voluntad individuales.

Cualquiera puede caer en la cuenta de que, en efecto, al saludar o al comer, al vestirse, está siguiendo una pauta común. Pero siempre será eso, un caer en la cuenta; de otro modo, en la rutina diaria, resulta completamente natural: así se hacen las cosas. Y no hace falta preguntar nada ni parece que haya ningún enigma.

He dicho que resulta *natural* y es casi exactamente así: esas regularidades son tan obvias y tan ineludibles como el orden de la naturaleza, exigen de nosotros una atención más bien escasa. Ya lo hemos visto antes. Sólo que no se trata de la naturaleza. Y eso también puede saberlo cualquiera hoy en día con sólo ver en la televisión cómo se saludan los japoneses, cómo visten los egipcios, cómo se relacionan en la calle los indios.

Lo que identifica y trata de describir Ortega en su meditación sobre el saludo es un tipo de hechos: formas de conducta regulares pero no universales ni inalterables, como las pautas que estudian la botánica o la astronomía. Ese tipo de hechos constituye el objeto propio de la sociología para una tradición bastante larga a la que pertenecen Georg Simmel y Norbert Elias, por citar dos nombres fundamentales. Son procesos, relaciones, actitudes relativamente uniformes, que ni son del todo mecánicos ni tampoco del todo libres e indeterminados.

Ahí se aprecia —Ortega lo ha visto correctamente— la intervención de un factor extraño, ajeno a la conciencia individual. Por cierto, no hace falta pensar que ese factor sea una entidad coherente, animada, una especie de gran conciencia o fuerza suprapersonal; no hace falta pensar que sea la sociedad. Más bien ocurre que el hecho mismo de la convivencia próxima y continuada, dadas ciertas restricciones ambientales, una historia, etc., produce e impone las regularidades. En otras palabras: dicho factor no sería más que el poso de la interacción, una consecuencia del entrelazamiento de acciones y decisiones individuales.

Digámoslo derechamente: el objeto propio de la sociología, según esta manera de entenderla, son las *configuraciones* a las que dan lugar el trato y la comunicación humanos; las pautas que se producen en la convivencia, cuyo estudio es irreductible a otros niveles de integración.

Expliquémoslo un poco. Dondequiera que los seres humanos se reúnen, con el propósito que sea, de manera temporal o permanente, establecen entre sí vínculos, relaciones, modos de tratarse que organizan la interacción y le dan una pauta reconocible. Imponen una norma para cual-

quier actividad y dan *forma* a la agrupación que sea: familia, escuela, equipo, Iglesia, Estado; incluso en las reuniones más accidentales se presentan regularidades: piénsese en las posiciones, los ademanes de la gente que coincide en un elevador, la manera de clavar la mirada en los números que indican los pisos (hay la regla de no mirarse, procurar no tocarse). También en «reuniones» extensísimas, anónimas, verdaderamente abstractas, como la de una sociedad.

Dichas formas pueden ser más o menos duraderas, amplias, más o menos rígidas. Puede ser que en parte sus reglas obedezcan a un orden explícito y deliberado, como el reglamento de un club o una escuela, o que sean enteramente espontáneas, implícitas y aun inconscientes, como en una familia; lo común, desde luego, es que haya una combinación de ambas cosas. Póngase usted en una calle: en su manera de andar hay algo gobernado por el reglamento de tránsito, mucho que deriva más bien de vagas normas de cortesía, otro tanto que es casi mecánico, como intuitivamente ordenado.

Todas ellas tienen una historia; las reglas se han ido estilizando, se han hecho más complejas o más sintéticas en un proceso que puede resultar visible casi en su totalidad o bien perderse en un remotísimo pasado. Nuestra forma de saludar, por ejemplo, podría ser un último rastro, un residuo de aparatosas manifestaciones de buena voluntad que fueron necesarias en otro tiempo —mostrar que uno iba desarmado, digamos—, como sugieren las conjeturas de Ortega.

No obstante, para reconocer y estudiar dichas formas no es indispensable el apoyo de una filosofía de la historia,

una idea general sobre su evolución o un principio único que rija el desarrollo social, como lo hay en Comte o Marx. Pueden tomarse una por una, en un momento de su historia; es decir, permiten una sociología modesta.

Con la misma mirada, Norbert Elias procuró explicar el proceso de la civilización, en sus rasgos más generales, la lógica de los deportes modernos, la estructura de la convivencia en un suburbio estadounidense. De modo parecido, con lentes de mayor y menor aproximación, por decirlo así, Georg Simmel se ocupó de la moda, las formas del conflicto, el dinero, las sociedades secretas. Puede hacerse lo uno y lo otro, explicar en detalle formas mínimas y ocasionales o indagar la estructura de grandes procesos.

Aclaremos esto último. Las diferentes formaciones menores, accidentales, están relacionadas entre sí: comparten características comunes y derivan su lógica de su pertenencia a la configuración mayor; esto es, de su ubicación en el proceso de la civilización. Pero eso no es obstáculo para que se estudien por separado. La forma de la familia nuclear, de relaciones íntimas fuertemente emotivas, existe sólo en una sociedad compleja, de relaciones impersonales, etc.; pero es posible ocuparse de la familia sin dar cuenta de la historia de la humanidad.

Lo más importante y que conviene tener presente es que las regularidades que dan forma a esas agrupaciones corresponden a un plano *sui generis;* lo que quiero decir es que no pueden explicarse por reacciones químicas o biológicas, tampoco por mecanismos psicológicos. Un mismo individuo sigue reglas diferentes cuando actúa como miembro de su familia y cuando lo hace como empleado en una empresa, como espectador de un juego, por ejemplo; cam-

bia en todo, incluso en la manera de saludar. Eso significa que las pautas no derivan de su constitución personal: son propiedades características de las formas de interacción, resultado de éstas.

Hay una racionalidad en ese orden, indudablemente. Pero no es la de ningún individuo, ni la de la suma de todos ellos, sino la del conjunto como tal. Sus regularidades no corresponden a las que observamos en la naturaleza, tampoco a las de la mente individual.

La palabra «agrupación» puede inducir a error: no hace falta que los individuos se reúnan efectivamente, ni siquiera que tengan la intención de ser miembros de nada. La manera de saludar, volviendo a nuestro ejemplo, corresponde a una «agrupación» abstracta que nos reúne con una infinidad de individuos anónimos, de lugares remotos y generaciones hace mucho pasadas. Por eso es preferible hablar de *configuraciones*, que son básicamente resultado, casi siempre imprevisible y en buena medida inconsciente, del trato y la comunicación: no requieren la voluntad, ni aun la presencia de quienes las constituyen.

Hay tres rasgos típicos por los que se define una configuración. El primero, una distribución o asignación de posiciones de los individuos que forman parte de ella; algún mecanismo para el reparto de recursos, poder, estimación, autoridad, a partir del cual los individuos encuentran su posición respecto a los demás, casi siempre en una combinación de criterios explícitos e implícitos. En una escuela, por ejemplo, hay las posiciones de maestros, alumnos, autoridades, con variedad de jerarquías en cada caso; en una reunión ocasional y de aspecto absolutamente igualitario, como la que forma el público de un partido de futbol, hay

distinciones de eficacia muy considerable: entre hombres y mujeres, adultos y niños, partidarios de uno u otro equipo.

En segundo lugar, en una configuración se definen también las relaciones que sus miembros establecen entre sí. Tanto los motivos típicos de esas relaciones, como los modales, los límites, el grado de familiaridad o respeto; hay configuraciones que requieren una relación estrecha y continuada, emotiva; las hay que funcionan con relaciones impersonales. En un supermercado, pongamos por caso, clientes anónimos se relacionan cortésmente con empleados anónimos, con el propósito de hacer compras; pueden no volver a verse nunca más y, en todo caso, actúan como si así fuese. En una pequeña tienda de barrio, el trato es muy distinto.

También son reconocibles ciertas conductas típicas, actitudes, incluso un léxico, formas de autocontrol y disciplina que serán más o menos exigentes según el caso. Comportamientos que se antojan obvios, indispensables para un estadio deportivo, estarían fuera de lugar en una oficina o una iglesia; el lenguaje apropiado para con un grupo de condiscípulos puede ser difícil de entender dentro de la familia; o bien, en un ejemplo conocido, la configuración de una sociedad cortesana necesita una etiqueta incomprensible en cualquier otro ambiente y que no es mera exterioridad, sino la coreografía del orden social.

Finalmente, las configuraciones tienen fronteras, es decir, algún modo de reconocer qué hechos, lugares, personas, son ajenos. La frontera puede ser algo remotísimo y un tanto vago, como sucede con una civilización, o puede ser evidente, próxima e inmediata en una familia. En todo caso, la significación del comportamiento que sea depende

de su pertenencia a una configuración u otra; eso es lo que lo hace inteligible.

Dicho todo esto hay que recordar que las configuraciones no son mecanismos; exhiben regularidades únicamente. Mucho más que a un reloj, se parecen a un juego de futbol: posiciones y relaciones definidas, conductas típicas esperables y límites claros que sirven para dar forma a un proceso, al partido, pero de ninguna manera hacen previsible el resultado. La pauta, los rasgos de la configuración permiten que se entienda el juego —que lo entiendan los jugadores y los espectadores también— pero nada más; determinan una serie de posibilidades (y excluyen otras), pero no dejan saber concretamente qué va a ocurrir.

Por otra parte, repitámoslo, la configuración existe, puede verse en un plano específico que es irreductible. Vuelvo a la analogía con el juego de futbol: el partido no se reconoce ni se entiende si uno está demasiado lejos, mirando el conjunto de la ciudad; tampoco cabe reconstruirlo a partir de la observación minuciosa y exacta de los movimientos de cada jugador o del vuelo de la pelota. Hay que fijarse en el conjunto y precisamente en él, porque es el único modo de descubrir su racionalidad.

Vayamos un poco más lejos. Una configuración puede cambiar en uno o varios de sus rasgos; puede también dar lugar a otra, enteramente distinta. Puede ocurrir una revolución. Ahora bien, aunque sean impredecibles el momento del cambio o sus consecuencias particulares, hay un número limitado de posibilidades de transformación. Un orden feudal, por ejemplo, puede dar lugar a una monarquía absoluta, mediante la concentración del poder; una monarquía puede transformarse en un Estado republicano y de-

mocrático. Pero un orden feudal difícilmente se transformaría, por las buenas, en democracia, ni una sociedad industrial podría retornar al comunismo primitivo de un salto.

Eso hace que el estudio de las configuraciones permita también imaginar hipótesis sobre procesos históricos. O bien, con alguna modestia, prever desarrollos futuros.

Supongo que debe ser más o menos obvio, a partir de lo que va dicho, pero no sobra hacerlo explícito: las configuraciones no agrupan a los individuos como tales, sino que se refieren a una o varias de sus funciones, de sus «personas» sociales. De modo que cada uno participa, de hecho, en varias configuraciones más o menos extensas, que se rigen por distintas reglas y lo sitúan en posiciones también distintas: estudiante, hijo de familia, ciudadano, consumidor, espectador.

Para un sociólogo que piense su oficio de esta manera, puede ser interesante cualquiera de las configuraciones: una escuela o el sistema educativo, la moda, la familia, el sistema de partidos, un Estado o un conjunto de Estados. Y puede estudiar los rasgos característicos de una de ellas, o preguntar por los mecanismos de integración de una configuración de configuraciones, el conjunto de una sociedad, por ejemplo, o del sistema internacional.

Hay muchas maneras de hacer sociología con esta perspectiva. Según el propósito, la ambición, los recursos de que se disponga, puede estudiarse con mayor o menor profundidad, en esquemas muy simples, con modelos matemáticos, o bien con elaboradas reconstrucciones históricas. Cualquiera de ellas, no obstante, tiene que resolver de algún modo lo que por abreviar podríamos llamar el problema de la libertad.

Aunque lo hemos visto ya, desde varios puntos de vista, lo enuncio brevemente. Los individuos siguen la pauta que ofrecen las configuraciones; éstas deciden en buena medida las actitudes, los comportamientos, los gestos, las ambiciones, las capacidades. No obstante, hasta cierto punto, los individuos son también libres: no que puedan hacerlo, sino que necesariamente actúan por propia voluntad, conscientemente, siguiendo impulsos o ideas personales. La dificultad está en saber hasta dónde y de qué modo domina lo uno o lo otro.

Las regularidades observables nos dicen que no somos enteramente autónomos: por eso puede explicarse el orden sin hacer referencia a la voluntad de cada individuo, por eso puede existir el orden. Al mismo tiempo, también el más somero vistazo a la conducta humana nos dice que no somos meros resortes de un mecanismo. Mi idea es que el modelo de la configuración es un recurso ventajoso para entender el problema.

Una configuración, decíamos, se reconoce porque dentro de ciertos límites define posiciones, relaciones y conductas típicas de un número de individuos. Esto quiere decir que en lo sustantivo es un entramado de interdependencias, que conecta el comportamiento de cada uno de sus miembros con el de todos los demás.

Volvamos al ejemplo del futbol. Para que tenga lugar un partido, se requiere que haya 22 jugadores, organizados en dos equipos, aparte del campo de juego, la pelota y demás. Un solo jugador no puede hacer un partido, ni siquiera tres o cuatro; son necesarios los dos equipos y es necesario que los dos jueguen. No sólo que los movimientos y decisiones de cada uno dependan absolutamente de los

demás, sino que la posibilidad misma de jugar depende de ellos. Más o menos de eso se trata.

En una configuración, las acciones de cada sujeto están conectadas con las de otros, de acuerdo con algunas reglas, formas. Es decir: un individuo no define de manera autónoma su posición, no decide por las buenas lo que puede hacer; tiene que tomar en cuenta a los demás, que, a su vez, lo toman en cuenta a él. Y eso es a medias explícito y consciente, a medias sobreentendido: está en el orden de las cosas.

Por una parte, la posibilidad de hacer una cosa u otra depende de los demás que juegan el mismo juego; por otra, el significado de una conducta, cualquiera que sea, depende de la configuración. O sea: el sentido de una acción sólo se entiende si la referimos al conjunto al que pertenece. Esa exaltación es parte de un espectáculo, esa disciplina es parte de la vida de una oficina, esa efusividad es parte de una familia, ese desprecio es parte de un orden jerárquico.

Lo importante es que las configuraciones dan forma a la conducta mediante un modo difuso de coacción. Insisto: sólo a medias consciente. Son los demás los que condicionan mi comportamiento, como yo contribuyo a condicionar el suyo. Y eso no como consecuencia de una amenaza, mucho menos de la persuasión. Son las acciones las que me constriñen, como mis acciones, unidas a las demás, constriñen a otros. Hasta cierto punto, en esto podemos prescindir de la conciencia y de la voluntad, porque las coacciones están en los hechos y son mucho más fuertes que la una y la otra.

Con el tiempo —esto es de un interés extraordinario— esa coacción difusa da lugar a un automatismo, se convier-

te en autocoacción. Resulta entonces que la exhibición del cuerpo, por ejemplo, ciertas actitudes o situaciones inspiran vergüenza; resulta que una falta de modales en la mesa inspira asco. Sin que haga falta que nadie lo señale ni lo repruebe. Conforme una sociedad se hace más compleja, la interacción es más estrecha, la interdependencia es mayor: el esfuerzo requerido para comportarse «correctamente» crece de tal forma que es indispensable que se establezca como reacción automática, impensada, como autocontrol incluso inconsciente. En eso consiste el proceso de la civilización.

La división del trabajo obliga a que los miembros de una sociedad dependan unos de otros, los hace vivir inmersos en tramas de interacción cada vez más complicadas. Por esa razón resultan necesarios mecanismos de autocontrol, tanto más extensos y exigentes cuanto más numerosos los vínculos, más impersonales y generalizados; pongámoslo en términos muy simples: los juegos de una sociedad compleja piden mayor disciplina, tanta y de tal índole que sólo puede ser provista por un mecanismo individual y automático.

Un último apunte. La idea de las configuraciones ayuda también a explicar las variaciones entre culturas. El hecho de la interacción continuada da lugar a la formación de pautas; los individuos incorporan las exigencias, restricciones, reglas, y de acuerdo con ellas dirigen su propio comportamiento. En otras palabras: en su entrelazamiento con los demás, los individuos aprenden a portarse de un modo apropiado. Y en ese aprendizaje se modifican los impulsos, los sentimientos, y no sólo las conductas externas. Mejor dicho: se modifican precisamente los impulsos y los sentimientos.

La dotación de instintos de la especie humana es tan limitada que todo debe aprenderse. Cómo hacer las cosas y qué sentir hacia ellas. Por eso las variaciones entre dos grupos, dos momentos históricos pueden ser de ese tamaño; porque una configuración decide incluso las emociones más elementales: vergüenza, asco, miedo.

9 Racionalidad y tradición

Entre las fantasías propias del siglo XX, que ya va siendo el siglo pasado, hay una especialmente duradera y generalizada: la del orden absolutamente racional, tecnificado. Con rasgos muy parecidos se lo han representado George Orwell, Aldous Huxley, Eugenii Ivanóvich Zamiatin, también Ray Bradbury y un grupo considerable de autores menores. En todos los casos hay el mismo temor, la idea de que algo indispensable de la condición humana se encuentra amenazado, o bien extinto; puede tratarse de la conciencia, los sentimientos, la libertad, siempre alguno de los aspectos más desordenados, individuales, irreductibles de nuestra naturaleza.

La costumbre nos hace suponer que en el origen de esa literatura está Franz Kafka, y seguramente con razón. Aunque su mirada sea la de un humorista, el tema es para nosotros aterrador. Lo risible de las situaciones kafkianas —que es trágico en casi todos los otros momentos— es la desmesura, la desproporción entre el orden maquinal del mundo: el poder, la burocracia, y las diminutas y desorientadas pretensiones individuales, que quedan siempre fuera de lugar.

El motivo, en lo que tiene de más general, se refiere a eso, a la conciencia de estar fuera de lugar en el mundo de la técnica, de la administración. Porque en uno y otro caso

la amenaza es semejante. Más o menos real o fantasiosa es la idea de que los mecanismos terminan por ocupar el lugar de la naturaleza; que funcionan según una lógica y una inercia propias, en las que no cabe la vida porque la vida es siempre la excepción.

Lo repito: los temores tienen a veces un fundamento real, pero por lo común son desmedidos. Lo importante es que la conciencia de nuestro tiempo se reconoce en esa imagen, que nos parece enteramente obvia la contraposición de la racionalidad —en su *vis* técnica sobre todo— y la vida. Por eso el tema aparece con tanta frecuencia: en la filosofía con Ortega y Henri Bergson y el existencialismo, en la sociología de Peter Berger y Daniel Bell por ejemplo, y en la literatura, desde luego, con muchos de los movimientos políticos y culturales de la segunda mitad del siglo.

La idea, no obstante, es mucho más vieja. Es en realidad una de las expresiones, acaso la más característica y de mayor hondura, de las expresiones que adopta la gran discusión del siglo XVIII, de la que ya hemos hablado. La vida y las formas. Nuestra herencia no es un credo ni un sistema, sino una polémica, un desacuerdo que se traduce en nuestra atemorizada fascinación por la tecnología, en el exagerado e ingenuo aprecio de los sentimientos. Otra vez: Voltaire y Rousseau.

Pero, pongamos algún orden en esto. El proceso de la civilización occidental, como tendencia, nos encamina efectivamente hacia un orden similar al de las pesadillas kafkianas. En primer lugar, por la inercia del conocimiento científico y sus derivaciones técnicas; por la ambición, esto es, de controlar la naturaleza (con el vago ideal implícito de sustituirla, transformarla en un mecanismo). La pesadilla

dice que, del mismo modo que se interviene en otros procesos, se pueden manipular, sujetar y modificar las necesidades humanas; no hay ningún límite, ni la intención de ponerlo: se comienza curando la viruela o la sífilis, se sigue con recomendaciones de dieta, cuidado de alteraciones nerviosas, readaptación de familias mal avenidas, corrección de personalidades desviadas. Existe un remedio técnico o clínico para casi todo; o al menos algo que parece ser un remedio para cualquier cosa que parezca ser un problema.

En esa misma dirección nos orienta también el orden social propio de la modernidad. Recordemos dos o tres rasgos indispensables: la concentración del poder y la consiguiente pacificación de las relaciones sociales, el desarrollo de una legalidad formal, universalista, ese extenso aparato administrativo, la burocracia, que pone un orden racional a la dominación, un sistema de mercado favorable para profundizar la división del trabajo. En conjunto, se trata de un acelerado aumento de la complejidad, que requiere formas de integración superiores y más capaces de habérselas con las nuevas formas de interdependencia.

Lo que más me interesa por ahora son sus consecuencias particulares sobre el comportamiento humano, que sería lo que podría justificar las pesadillas kafkianas. La creación del Estado moderno y del mercado requieren la destrucción de numerosas estructuras, instituciones, formas de relación tradicionales; requieren la ruptura de los vínculos de obediencia y lealtad que conformaban las antiguas comunidades, los gremios, estamentos y señoríos, es decir, así visto, es básicamente un proceso de liberación, que produce como resultado al *individuo:* un sujeto que

decide y organiza su vida a partir de sí mismo, sin la atadura definitiva de una colectividad.

Ya lo hemos dicho: en cuanto aumenta la complejidad, en cuanto se hacen más densos los entrelazamientos y más amplios, hace falta que los individuos desarrollen cada vez más mecanismos de autocontrol. Ése es el límite más obvio de la liberación. Ahora bien: dichas formas de autocontrol son condición indispensable para que tenga lugar una conducta racional.

Detengámonos en ello un instante. Los individuos —autónomos— comienzan a existir cuando la concentración del poder ha eliminado prácticamente la violencia de la vida cotidiana y ya no es necesaria la seguridad que podían ofrecer los cuerpos intermedios; esto es, se requiere un ambiente pacífico, de expectativas estables. La racionalidad de sus acciones, por otra parte, la posibilidad de orientarlas mediante un cálculo de medios, recursos, probabilidades, exige que el individuo mismo haya dominado de antemano sus impulsos.

Esto quiere decir que la capacidad de usar la inteligencia para decidir un curso de acción no es una condición natural, ni es tampoco una función intelectual, en estricto sentido. Depende, sobre todo, del control de los impulsos inmediatos, de la capacidad de posponer la satisfacción de necesidades; y ello es consecuencia del proceso de la civilización.

Abreviemos: el individuo, autónomo y racional como lo conocemos, es un producto del orden moderno. Y es a la vez el soporte que necesitan las instituciones como el mercado o el Estado, que requieren un entorno medianamente estable, un conjunto de motivaciones típicas y un comporta-

miento racional generalizado. Todo esto quiere decir que los individuos, dadas las restricciones que se saben, funcionan como piezas de un mecanismo, un orden formalizado, inalterable en su estructura, para el cual los seres humanos deben ser intercambiables; de ahí surgen los temores y fantasías que mencionábamos al principio.

En la práctica no es así. No somos nunca piezas simplemente, ni las instituciones modernas funcionan como máquinas. La noción misma de racionalidad es una abstracción, un límite; nadie toma sus decisiones a partir de un puro cálculo objetivo, desapasionado y neutral. Siempre intervienen otros factores, una sabiduría práctica hecha de tradiciones, prejuicios, afectos, hábitos, que son humanamente ineliminables.

De hecho, cualquier acción puede tener un componente racional, pero no puede reducirse a eso. Pongamos un ejemplo obvio: es imposible cocinar con la única guía de un recetario, obedeciendo paso a paso las indicaciones, sin saber otra cosa. La receta sería el componente racional, que puede ser puesto en blanco y negro, ordenadamente. Pero es necesario, además de eso, saber hacer las cosas, saber cómo se pica fino el tomate, cómo se separan las yemas, se engorda una salsa, se desvena un pimiento. Y mucho más que únicamente se aprende en la práctica (sin contar manías, gustos y aficiones).

Incluso en el comportamiento más racional que sirve de modelo, la decisión de consumo en el mercado, pesan otras cosas y no sólo costos y beneficios, calidad y precio, etc. Hay hábitos, impulsos y hasta algo tan poco mercantil como la lealtad, que también cuenta; todos tenemos oscuras, imprecisas lealtades hacia una empresa, un restaurante, una

marca de fábrica, y nos cuesta —moralmente— preferir otra cosa tan sólo porque es más barata o está más a mano.

Todo esto me interesa para venir a dar en una idea sencilla. Las fantasías kafkianas son eso, fantasías, tan improbables como la idea de la «atomización», la *anomia* que pensó Durkheim o el «hombre unidimensional» de Herbert Marcuse. Y es así porque la racionalización de la conducta y de las instituciones es siempre limitada, necesariamente incompleta, a pesar de que su inercia se experimente como una amenaza.

Mirémoslo desde otro punto de vista. Los individuos eligen, deciden racionalmente algunas cosas, pero otras muchas no se escogen. Hay una parte de la conducta, una parte de la vida de cualquiera, que se organiza mediante decisiones libres, que entrañan cálculos y preferencias: elecciones racionales, como puede ser la de una profesión o un empleo, la compra de un automóvil, muchísimas decisiones económicas —casi todas— pero también políticas, de entretenimiento, de relación amistosa.

Pero hay también mucho en la forma de vida de cada cual que no se ha elegido, que no se elige de esa manera. Hay pasiones, impulsos, perversiones, proclividades temperamentales, y hay también —como cosa más estable y general— la pertenencia a determinados grupos que sirven como referencia en cuanto dan orientaciones básicas a la conducta. Se trata de vínculos: una familia, una comunidad, una religión, que no pueden elegirse con entera libertad y que, por su parte, restringen las opciones.

Lo que me interesa subrayar es lo siguiente. Incluso en nuestra sociedad racional, burocrática, mercantil y mecanizada, la trama fundamental de la vida está dada en mu-

cho por esas vinculaciones «no racionales». De ellas se desprenden los fines últimos, en ellas se decide qué sea valioso o preferible en general; también en ellas se aprenden virtudes, modales, sentimientos: eso en que consiste el saber hacer las cosas y el saber estar en el mundo.

En la práctica (es lo que he venido diciendo) es inevitable que haya lo uno y lo otro: decisiones racionales y vinculaciones emotivas, morales. Pero el equilibrio entre ambas puede modificarse; de hecho, en las sociedades tradicionales pesan mucho más las filiaciones no elegidas, adscritas. Son éstas más influyentes, abarcan mayor número de ámbitos, con exigencias más estrictas. El proceso de la civilización occidental, en cambio, se caracteriza por la multiplicación de las opciones, los asuntos que pueden ser objeto de una elección racional, autónoma.

El resultado es, a ojos vistas, un incremento de la libertad; no obstante, esa libertad se paga con una forma de desorientación muy característica. Conforme se reduce el poder, el peso efectivo de la Iglesia, el gremio, la familia, sobre la vida de los individuos, se experimenta también —históricamente— una sensación de vacío, de pérdida de sentido. No está claro qué haya de preferirse, qué sea valioso en general; de ahí la nostalgia, la idea de la decadencia moral, la preocupación por reconstruir formas de asociación, vínculos significativos.

Echemos un último vistazo al tema, con otra perspectiva. El mundo de las pesadillas kafkianas es también, ya lo hemos dicho, el mundo de la tecnología, de un saber práctico, especializado, orientado hacia el control de la naturaleza; el mundo de las máquinas, cuyo riesgo —según reza el sentido común— consiste en la deshumanización, la elimi-

nación de lo que es propio y característico de la acción humana. Véase, si no, en *Un mundo feliz,* de Huxley, en el *Farenheit 451,* de Bradbury, en casi la totalidad de los relatos de ficción «futurista».

La idea es, poco más o menos, un lugar común. Pero, reparemos un poco en ella. Si hay algo indudable, inconfundiblemente humano es la tecnología: la voluntad y la capacidad para modificar de un modo deliberado el orden natural. Lo lógico sería pensar lo contrario, que el progresivo imperio de la técnica es la más radical y definitiva humanización del mundo: un hacerlo a la medida del hombre.

Hemos venido a pensar que la tecnología deshumaniza como consecuencia del mismo movimiento espiritual por el que recelamos de la racionalización, del solitario horror de la libertad. Las máquinas han sido siempre una bendición ambigua: aumentan la producción y reducen el empleo, ofrecen comodidades variadísimas y generan, por su parte, otros tantos inconvenientes. No obstante, no es eso lo que se tiene en mente cuando se habla de la deshumanización; se teme, para empezar, que las máquinas impongan su propia lógica, por encima de las necesidades humanas, y se teme que la capacidad de control, el uniforme rigor de la técnica, esterilice la imaginación, la sensibilidad. Punto más o menos, que también hagan de nosotros máquinas.

En otros términos, esto significa que se ve en la técnica el desarrollo exagerado de una sola de las dimensiones del obrar humano (cosa, por otra parte, bastante obvia). Pero no sólo eso; también se está en la creencia de que todo lo demás, los sentimientos, las convicciones, los impulsos, es mucho más importante en cuanto a condiciones de humanidad. En eso estriba la peculiaridad de nuestra visión.

Estamos, no sobra insistir, ante el mismo esquema de una reacción aversiva, temerosa y airada, contra el proceso de la civilización. Como en los casos anteriores, hay que decir que el miedo es a la vez entendible y desproporcionado. La técnica puede interferir en procesos naturales, sin duda, en muchos aspectos nos impide una experiencia directa de la Naturaleza; la experiencia del dolor, por ejemplo. Pero no suprime el azar ni detiene los movimientos afectivos, no cancela los dilemas morales; de hecho, si hay riesgos en el uso de la tecnología, se deben éstos, sobre todo, a las voluntades humanas (demasiado humanas) que la dirigen.

Dicho todo lo anterior, hay que reconocer también que la técnica contribuye en mucho a dar forma a nuestra sensibilidad, como la racionalización, como la libertad. En especial por cuanto hace más aguda, más inmediata y sobresaliente nuestra conciencia de lo que hay en el «lado oscuro» de la vida. (Entre paréntesis: acaso ningún otro tiempo haya sido, tanto como el nuestro, sentimental y melodramático, entusiasta, fácilmente efusivo y llorón; y no es dudoso que dicha exasperación del sentimentalismo esté relacionada de modo directo con el desarrollo tecnológico.)

Son estos de que vamos hablando los temas característicos de las ciencias sociales del siglo XX, los que derivan del trance de la «modernización». Lo que me parece más interesante subrayar es que los temas mismos, como nuestra manera de mirarlos, dependen de esa violenta reacción cultural contra la inercia de la civilización; también contra la interpretación que de ella ofreció el pensamiento ilustrado.

A partir del siglo XVIII coinciden en nuestra historia cultural varios procesos cuya confluencia resulta profunda-

mente intranquilizadora: el individualismo, favorecido por la libertad, la racionalización de conductas e instituciones, el debilitamiento de los vínculos morales y emotivos del viejo orden, el progreso de la ciencia y la imparable colonización técnica del mundo; junto con ellos se manifiesta un sentimiento de orfandad, de extravío, que no pocas veces desemboca en la nostalgia de quiméricos tiempos idos: de autoridades incontestables, identidades sólidas, también una preocupación —que llega a ser obsesiva— por la incapacidad para sentir.

El signo más ostensible de esa intranquilidad espiritual es la rebelión romántica, cuyas consecuencias han lastrado la mayor parte de la producción cultural de los últimos siglos: el arte no más que la filosofía, la moral o la política, nuestra manera de entender la vida social y nuestra manera de vivir en sociedad. Hay que verlo con detenimiento.

10 La rebelión romántica

Hay muchas maneras de contar la historia del romanticismo, según lo que a uno le interese; también hay muchas manifestaciones distintas del espíritu romántico. La que propongo a continuación es sólo una de esas posibles historias, una lente que sirve —según yo— para apreciar del mejor modo el peso que ha tenido en la definición de las ciencias sociales, tal como las conocemos. Mi idea es que la reacción romántica es un episodio especialmente violento, drástico, en una dialéctica cultural antiquísima: la que opone la vida y las formas. Lo particular, inmediato, fugitivo, único, espontáneo de la vida, y la fijeza, el equilibrio, la ambiciosa serenidad abstracta de las formas, cuyo conflicto puede expresarse de muchas maneras: es la realidad y el deseo, en un caso exagerado, o bien la uniformidad de las ideas y la variedad del mundo. Sólo por ejemplo.

El problema es el siguiente. La vida sería ininteligible si no nos fuese dado reducirla, someterla a una forma; pero se trata de eso: un sometimiento, una reducción. La vida es siempre más y siempre otra cosa, que excede y desborda y hace insignificante cualquier forma con que se pretenda sujetarla.

No es un tema nuevo en absoluto, pero las circunstancias del siglo XVIII hacen que se plantee entonces con un

radicalismo inédito. Recordémoslo. El proceso de la civilización permite y requiere una mirada cada vez más racional, comienza a romper vínculos emotivos y a sustituirlos por mecanismos de relación impersonal; se desarrollan a la vez, por obra del mismo impulso, el Estado, el mercado, la burocracia, la ciencia. Formas rígidas, abstractas, ajenas, que se imponen a una nueva vida hecha de oportunidades. El mundo aparece, de pronto, desencantado a los ojos de unos individuos que se descubren espantosamente libres.

El romanticismo es, a la vez, una reacción contra ese espanto y una voraz exploración de sus posibilidades. Una afirmación desorbitada del individualismo y una doliente nostalgia de la comunidad perdida. Una reacción contra las formas: contra la objetividad de la ciencia, contra el cálculo, la racionalidad, los mecanismos anónimos, las «fábricas satánicas» de Blake, contra la idea de un mundo uniforme, parejamente civilizado, pero que se apoya en el ápice de esa misma civilización: en el individuo.

Hay mucho de contradictorio en la constelación romántica, acaso porque su impulso inicial también lo es. Del mismo repertorio de ideas puede surgir un ánimo subversivo de tintes anarquistas o nihilistas y un conservadurismo propiamente irracional. Lo que tienen en común dichas actitudes, siendo románticas, es la opción por la vida, contra las formas: caducas, estériles; ocurre que en un caso la vitalidad está en la tradición, en otro estará en el genio individual, en la comunión con la naturaleza. En el principio o el final de la historia.

Seguramente la idea decisiva, que sintetiza el talante del romanticismo, es la autenticidad. Las formas (intelectuales, políticas, morales) resultan estorbosas, restrictivas

e insuficientes por ser artificiales, es decir, ajenas e impuestas, exteriores, deliberadas, contingentes, inauténticas.

La conciencia de que las formas fuesen artificiales tampoco es una novedad. Aunque hay un racionalismo «naturalista», que supone que la razón coincide con la verdadera naturaleza, no es la visión dominante. En general, de Aristóteles en adelante se sabe y se acepta que nuestra manera de ordenar el mundo es convencional; pero eso no significa que sea despreciable, que valga menos o que pueda prescindirse de ella, sino incluso todo lo contrario. La cultura es finalmente un obrar sobre la naturaleza, contra la naturaleza.

Lo peculiar del romanticismo consiste no en descubrir ni en señalar el artificio, sino en menospreciarlo: en valorar sobre todo, incondicionalmente, la autenticidad.

Un mínimo paréntesis. La inclinación filosófica hacia la vida tiene su historia, que puede rastrearse según Julien Benda hasta los presocráticos; resurge cada tanto, bajo una forma característica, en las distintas tradiciones del misticismo cristiano, que creen en la posibilidad de un conocimiento inmediato y total, en la experiencia directa de la verdad, sin la aparatosa mediación de las elaboraciones escolásticas. Y es una propensión, además, fácilmente atractiva para la mayoría; una filosofía, digámoslo así, popular. Lo que sucede en los últimos siglos es que esa corriente más o menos marginal se torna dominante y pasa prácticamente al sentido común.

O bien podría ser, en efecto, que el sentido común, la natural aversión popular hacia la inhumanidad del pensamiento hubiese colonizado la filosofía; que ésta se haya acercado a las preocupaciones, los resentimientos, las insatisfacciones más generales y extendidas.

Pero decía que en lo más radical y característico de la reacción romántica hay una defensa de la autenticidad. Veámoslo en lo más superficial y ostensible: los modales. Una porción del romanticismo, que desciende directamente de Rousseau, manifiesta la incomodidad de la nueva clase burguesa con las reglas de etiqueta de la aristocracia, que le son materialmente inasequibles. Frente a ellas, a su rigidez, se descubren las virtudes de la espontaneidad; los modales de la nobleza parecen máscaras, la cortesía no más que una aparatosa exhibición de insensibilidad. Lo que vale son los sentimientos, la honesta expresión de uno mismo, la vida interior: la vida.

Una reacción que es indicio, dicho sea de paso, de un cambio en el orden material: la etiqueta cortesana ya no es expresión del orden efectivo de la sociedad. Los elaborados rituales, el minucioso movimiento espectacular de títulos, posiciones, linajes, ya no son reflejo directo del poder, que está en otras manos. Resulta obvio si se mira a la otra vertiente, al romanticismo aristocrático, de la estirpe de lord Byron; hay en su idea del héroe la nostalgia de la verdadera aristocracia. Es la suya una mirada que desprecia igualmente la impostura de la nobleza decorativa, de salón, y el prosaico y adocenado mundo de la burguesía. Contra ambas cosas se erige el modelo del héroe: excesivo, indomable, auténtico.

Algo parecido ocurre con las reglas de la estética clásica, con el estrecho racionalismo de la Ilustración, con las formas impersonales, mecánicas, del trabajo fabril, la vida urbana, la burocracia. Todo suena a hueco para la nueva sensibilidad, todo parece ser la imposición tramposa de un orden falso y contrario a la vida: un simulacro opresivo.

Conforme avanza el siglo XIX, el rostro del enemigo se perfila mejor, también cambia ligeramente; es el imperio de las masas anónimas, sujetas por una lógica artificiosa y enajenante, un poder remoto, maquinal, inhumano.

Pero volvamos al principio. Y en el principio está Rousseau, por supuesto. El giro decisivo consiste en suponer que el hombre es naturalmente bueno y ha sido corrompido por la civilización. Con esa idea se modifica casi por completo el panorama cultural de Occidente. Porque resulta que las formas políticas, morales y estéticas son manifestaciones de decadencia, de la perversión de un espíritu naturalmente dispuesto para el bien.

La civilización (así va el argumento) ha torcido los impulsos humanos, los ha pervertido, apartándolos de su inclinación original. El saludable amor hacia uno mismo, por el cual los individuos buscan perseverar en su ser, es convertido en «amor propio»: esa oscura mezcla de envidia, resentimiento, hipocresía, que obliga a vivir pendientes de los demás. Una metamorfosis que culmina en el burgués: aquel que cuando se ve a sí mismo está pensando en los demás, y cuando mira a los demás, piensa sólo en sí mismo.

La civilización separa al hombre de la naturaleza y por eso lo aleja de sí mismo: lo condena a vivir según reglas ajenas, ideas, deseos ajenos. Cosa que era sabida, por cierto; sólo que para la idea tradicional se trataba de someter los impulsos dañinos, redimir nuestra naturaleza caída, civilizar.

Rousseau, en cambio, supone que la condición natural —primitiva, originaria, salvaje— era buena, y por esa razón no hacía falta modificarla. Pero no sólo eso: también sucede que si se cambia, es casi inevitablemente para peor.

De ahí se siguen numerosas y complicadas consecuencias. Empecemos por algo obvio. La oposición entre el vicio y la virtud resulta relativamente insignificante, en particular en su expresión social más obvia y cotidiana; importa, en cambio, distinguir lo auténtico de lo inauténtico. Las normas sociales son artificios corruptos y corruptores, de modo que un comportamiento verdaderamente virtuoso consistirá en seguir los propios impulsos, sin hacer caso de las convenciones. Acercarse, esto es, al hombre natural.

En su versión más inocente y doméstica, hay allí una justificación plausible de la excentricidad, de los malos modales. Como idea ética, sin embargo, obliga a ir mucho más lejos. No hay nada bueno o malo, sino lo que cada uno decide en su fuero interno, y cuanto más remoto y ajeno a la consideración del prójimo, tanto mejor. Lo que cuenta es la integridad.

El razonamiento nos es familiar. Se ha repetido muchas veces, de varios modos, en los últimos 200 años. Andando el tiempo aparece, por ejemplo, en la moral del «compromiso» característica del existencialismo, o en la versión edulcorada y sentimental de Antoine de Saint-Exupéry: «lo esencial es invisible para los ojos, sólo se ve bien con el corazón». (Digamos entre paréntesis, de nuevo, que se entiende que sea una filosofía popular también en esto: en el rechazo de la hipocresía, de la moral decorativa, puntillosa, acomodaticia, de etiqueta. Lo malo es que no permite distinguir la integridad del fanático, la autenticidad asesina de los creyentes de credos políticos belicosos.)

Para la estirpe de Rousseau, casi toda, dicha moral se justifica por el genio; el artista, el héroe, sirven para demostrar la inanidad de las convenciones, la fuerza creativa

de los impulsos individuales. Ahora bien, en principio no hay un límite, quiero decir, no es una teoría aristocrática. Todo hombre podría ser un genio si se le permitiese una expresión honesta, libre, de sí mismo; más aún, en una fórmula extrema pero no disparatada, todo hombre es efectivamente un genio, puesto que no hay otro criterio para juzgar sino la autenticidad.

Por supuesto, hay también un programa educativo asociado a todo esto. Se trata de evitar que la civilización corrompa. Permitir que el hombre natural se manifieste, que su inteligencia y su virtud no sean estorbadas por la envidia, la emulación, la hipocresía (evitando la lectura, para empezar). Lo importante es que Rousseau *sabe* de antemano cuál será el resultado, sabe cómo es la naturaleza humana y sabe que sus inclinaciones son buenas. Todo depende de eso.

Conviene tenerlo presente porque también tiene el romanticismo una vertiente oscura, por llamarla de algún modo, que descubre o imagina sobre todo impulsos terribles, devastadores, pasiones sobrehumanas. La naturaleza rousseauniana es bondadosa, equilibrada y sentimental, hecha de afecciones tiernas y generosas, como las que suponía lord Shaftesbury. Eso explica el método de su pedagogía y el de la inacabable lista de sus seguidores y herederos.

Insistamos en ello: la afirmación indispensable, con la cual se produce el giro decisivo, es la bondad natural del hombre. La consecuencia lógica de ello es requerir en todo la autenticidad. Basta con eliminar las perversiones de la civilización, basta con dejar en libertad a los individuos, retornar a la inocencia, la simplicidad, pues —por hipótesis— lo que hay en ese fondo impulsivo, no domesticado, es bueno.

En dicho razonamiento encuentra también su coherencia el pensamiento político de Rousseau, que es acaso lo más conocido de su obra. Conocido y problemático. En *El contrato social* hay un modelo más o menos fantasioso en que la trama de un cautivador radicalismo democrático aparece entreverada de rasgos autoritarios. Una idea absurda y fascinante, explicada con la rigurosa ingenuidad del fanático. Que por eso nadie ha podido aceptar y suscribir plenamente, aunque su hechizo pese sobre toda la literatura política posterior.

Expliquémoslo en dos frases. Los hombres son buenos, su propensión natural es hacia la generosidad, la armonía, el respeto. De modo que, liberados de prejuicios, sin la influencia corruptora de la civilización, sus deseos serán unánimes, razonables y justos. No tiene caso pensar siquiera en la disidencia, nadie necesita protección contra la voluntad general porque en ella han de coincidir espontáneamente todos.

Desde luego, en cuanto se duda un poco de la bondad natural, ese acuerdo automático y masivo resulta también dudoso. Aparecen los riesgos, la entraña autoritaria del modelo; lo malo es que la mínima corrección lo desvirtúa por completo. La idea democrática de Rousseau sólo tiene sentido a partir de la voluntad general: un concepto desorbitado e impracticable, pero de un magnetismo difícil de resistir. (Lo que se ha hecho en adelante, digámoslo entre paréntesis, como aproximación a la fantasía rousseauniana, ha sido imaginar mecanismos para inducir o fabricar la unanimidad. En eso consiste la utopía de Marx: igualar a todos mediante la supresión de la propiedad, para que sus intereses coincidan; crear materialmente la uniformidad

—la igualdad de lo puramente humano— que hace falta para que surja la voluntad general.)

Dejemos a Rousseau. El desarrollo ulterior del romanticismo baraja de otro modo los mismos temas, descubre en ellos otras posibilidades y, con todas sus contradicciones, define un horizonte cultural que es todavía el nuestro.

Lo más sobresaliente es la nueva forma de ver y apreciar la subjetividad, que pone el acento en sus aspectos emotivos, no racionales. Recuérdese: lo que importa es lo auténtico, la expresión libre de la verdad interior de cada quien. Y nada hay más individual, propio y único que los sentimientos; nada mejor como garantía de autenticidad que un arranque de llanto, de ira, de amor. La literatura romántica está plagada de transportes apasionados de ese estilo, que pronto dan lugar a un amaneramiento tan acartonado como el del clasicismo, si no más.

Pero no es la cursilería el resultado que me interesa, sino que con ese giro se produce un cambio considerable en la manera de entender y explicar la vida social. No porque antes no se tomasen en cuenta las pasiones, sino que se suponía que debían ser subordinadas. Del siglo XIX en adelante, la idea es que las emociones son parte fundamental, inerradicable, de la conducta, con un peso, si no equiparable, superior al de la razón (porque se piensa —hasta hoy— en esos términos: el sentimiento contra la razón, y la razón tiene casi siempre connotaciones negativas). Si hay algo que explicar, está ahí, en las emociones.

Se descubre o, más precisamente, se asigna un nuevo valor a los aspectos irracionales del espíritu humano. Los sueños, la fantasía, la imaginación se convierten en objetos de estudio, pero también en auxiliares —a veces susti-

tutos— de la razón. En busca de una empatía, un conocimiento inmediato de los sujetos, en el intento de entenderlos desde su propio punto de vista, la imaginación parece un recurso de apoyo casi indispensable.

No sólo eso. La crítica de las formas racionales de explicación, de la vocación analítica, especializada y utilitaria de la ciencia, conduce con frecuencia a formas muy llanas y directas de irracionalismo. Una apostilla: hay aspectos de la realidad que resultan inasequibles para la ciencia; las reglas de argumentación y demostración de cualquier método imponen límites, en cierto sentido empobrecen la realidad. Pretender, sin embargo, que una forma de saber sea superior —de mayor certeza— precisamente por ser indemostrable parece un exceso (y se ha llegado a ello, sin duda).

Sabemos, tras el romanticismo y sus derivaciones —Marx, Nietzsche, Freud—, que la razón no opera en el vacío, que no es una virtud angélica, trascendental. Y conocemos con algún detalle la manera en que se mezcla con las pasiones, los intereses, la fantasía. Todo lo cual deja sin mucho fundamento al optimismo de la Ilustración; en el extremo, no obstante, dicha mirada da pie a otros modos de entusiasmo, no menos superficiales; en particular, cuando cristaliza en algún tipo de nacionalismo, otro aspecto decisivo de la herencia romántica.

Como es natural, el nuevo aprecio de los sentimientos también modifica la manera como se ven las formas de vida colectiva que generan vínculos emocionales más intensos. La familia, la religión, la comunidad, parecen ser más auténticas —ésa es la clave— que las asociaciones modernas, impersonales. Inspiran sentimientos de lealtad, compasión, solidaridad, también culpabilidad y remordimiento, afecto,

de que son incapaces el mercado, la fábrica, el Estado. El contraste entre esas dos modalidades es, a partir de entonces, motivo predilecto del pensamiento social y del arte.

En éste como en otros terrenos, la rebelión romántica tiene precedentes bastante ostensibles. Hay una larga tradición bucólica, por ejemplo, de Horacio a fray Luis de León o fray Antonio de Guevara, cuya idea más característica es la superioridad moral de la vida campesina; cosa que encuentra ecos también en la tradición republicana. En la era del progreso, el argumento tiene connotaciones muy distintas, con frecuencia violentamente reaccionarias.

Entre todas, la colectividad que suscita mayor entusiasmo, tanto que se convierte casi en un objeto de culto, es la nación. Hay muchas razones para eso, entre ellas está la siguiente: la nación, según la versión decimonónica, es sobre todo una comunidad cultural, un modo de ser, un estilo. Y como tal se resiste a la uniformidad. Cada nación es singular y única, incomparable; un mentís material contra la Ilustración.

Los románticos descubren o imaginan identidades nacionales como consecuencia del mismo impulso que, en lo demás, favorece la autenticidad. Se trata, en este caso, de ser fiel a lo que uno es: a las formas de expresión, a las tradiciones, al espíritu del pueblo al que uno pertenece. La variedad inclasificable de los estilos nacionales, la abigarrada y monstruosa fantasía de las tradiciones populares son la expresión misma de la vida, en contraste con la forma seca, razonable, homogénea, de la humanidad.

Hay una especial afición por los aspectos más primitivos e irracionales, pintorescos, los que más se apartan del modelo cosmopolita. De hecho, los caracteres nacionales que

más llaman la atención son los de los pueblos atrasados, los de la periferia mediterránea por ejemplo, que se supone que conservan todavía una espontaneidad vigorosa, rústica. La Italia fantaseada por Stendhal, llena de apasionados crímenes, ambiciones excesivas, diabólicas, piadosos misterios; la España de Alexandre Dumas o de Théophile Gautier, quijotesca, airada e inquisitorial, de bandoleros y donjuanes.

En todo caso, lo que importa es la tradición, la voz de la tierra, que con frecuencia hay que buscar en el medioevo, en el tiempo del *Waverley*, de Walter Scott, pongamos por caso, mucho antes de que se impusiera el aburrido refinamiento de la civilización. La nacionalidad del romanticismo es una fuerza originaria que se asimila en realidad a la naturaleza, la forma primera de la vida; un equivalente aceptable del buen salvaje viene a ser el buen alemán, el buen escocés, italiano, sin mezcla de modales y reticencias francesas.

Porque también hay eso. Para la mitad de Europa, civilización significa afrancesamiento, impuesto por la fuerza en muchos casos. De modo que la idea romántica se refiere también a la política: es la lucha de las formas caducas, artificialmente implantadas, de la cultura francesa, contra la efervescencia incontrolable, ancestral, de la vida alemana, polaca, italiana. La búsqueda de la autenticidad moral y estética se convierte en un programa de acción, en una idea de orden. Una idea paradójica: revolucionaria y nostálgica, conservadora, belicosa, popular y mística, con una capacidad de seducción que no se ha agotado todavía.

Está ahí, en germen, buena parte de la política de los dos siglos siguientes; también otra manera de pensar la

historia. Cada pueblo es único, posee una organización *sui generis*, y sólo puede ser entendido a partir de sus propias aspiraciones: necesita por eso hacer sus leyes y contar su historia, dando la espalda a las vanidosas pretensiones de la Ilustración. Es el tirón que está en el origen del historicismo.

Concluyamos haciendo un aparte. En el paso de la autonomía individual a la autodeterminación de los pueblos se manifiesta una profunda y peligrosa inconsistencia. Mediante el nacionalismo, la libertad y la subordinación llegan a ser indiscernibles: la defensa de la autenticidad desemboca, por ese camino, en la imposición de un credo, una forma, un orden nacional: el orden auténtico. Desde luego, la herencia romántica es mucho más que eso, pero también es eso.

11 La sombría imaginación de Max Weber

Muchas de las ideas del romanticismo forman parte de nuestro sentido común. Están en el ambiente: la autenticidad, el valor de los sentimientos, la subterránea influencia de los sueños, la variedad de las culturas. No obstante, de la misma manera superficial y aproximativa, somos partidarios de la Ilustración; nos fascina la ciencia, la tecnología sobre todo: nadie duda de que sean indispensables.

Bien mirado, es una contradicción. Pero el sentido común sabe arreglárselas con las contradicciones. A fin de cuentas, la realidad misma nos impone exigencias contradictorias, nuestra posición frente a ella lo es también. A la experiencia cotidiana de que el sol salga y se mueva no le estorba la idea de que lo que se mueve es la tierra; sabemos de la oculta fuerza del inconsciente, de las motivaciones y límites que nos impone la cultura, pero eso no obsta para que actuemos como si fuésemos enteramente racionales, libres, responsables.

También en el trabajo intelectual heredamos una tradición contradictoria. Nuestra idea de la sociedad, nuestra manera de explicarla incluye a Voltaire y Rousseau, a Jeremy Bentham y Edmund Burke, a Marx y Tocqueville. Seriamente hablando, ninguna de las interpretaciones pasadas resulta para nosotros absolutamente estéril y ninguna

de las discusiones de que está hecha la tradición se ha decidido de modo definitivo.

La viejísima imaginación de los estoicos todavía puede sernos útil para pensar sobre la justicia, también la problemática sabiduría de Maquiavelo, los magníficos y deslumbrantes panoramas de Comte, Durkheim o Tocqueville. A condición, por cierto, de que acudamos a la lectura directa de cualquiera de ellos, que por eso son clásicos: hay en su escritura la capacidad de comprometernos, una especie de perenne inmediatez de quienes, como antepasados, vivieron por nosotros.

Ahora bien: ese carácter polémico irresoluble de nuestra tradición no excluye los intentos de sintetizar, acomodar, hacer compatibles —por ejemplo— la Ilustración y el romanticismo. En realidad, los mayores hitos intelectuales del siglo XX son intentos de ésos, intentos de salvar el ánimo científico, racionalista, de los ilustrados, su voluntad de distanciamiento, sin descartar los temas y las críticas que hay en la constelación romántica. Señalemos uno de ellos: el de Max Weber.

La ambición sintética de Weber se refiere, en primer lugar, al propósito de la ciencia social, el tipo de explicaciones que debe buscar, cuyo problema se plantea esquemáticamente en la oposición de las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu.

Es un debate largo y complicado, pero que puede resumirse en los términos siguientes. Las ciencias de la naturaleza buscan explicaciones en forma de leyes de relación causal; buscan conexiones objetivas, demostrables y susceptibles de generalización, porque se interesan por clases de fenómenos y no por hechos particulares. No el colorido

de esta o aquella flor, sino las leyes de la genética; no esta tormenta, sino los principios del orden climático. Una manera de pensar, esto es, que depende de la idea de que el mundo natural se compone de relaciones necesarias, inalterables. Lo que no pueda reducirse a esa forma no puede tener una verdadera explicación.

Las ciencias del espíritu, por el contrario, se orientan hacia lo particular. Se refieren a objetos que, por su carácter, no tienen una forma universal: han sido producidos por una cultura, son resultado de una historia; los aspectos materiales, sujetos a la legalidad natural, son relativamente insignificantes para su definición. Volvamos a un ejemplo clásico: para comprender el hecho de que dos grupos de hombres se maten entre sí, el hecho de que todos ellos sean mortales y mueran por causas biológicamente obvias no es de utilidad. Hacen falta las ideas de ejército, guerra, Estado, etcétera.

Eso significa que las ciencias del espíritu no pretenden generalizar, no pueden hacerlo. Porque tienen que habérselas con hechos que son siempre singulares y que sólo pueden entenderse en su singularidad: referidos a una cultura y a un proceso histórico concreto. Tienen que habérselas con hechos, además, producidos por motivaciones humanas, hechos que son significativos para los propios actores, lo cual quiere decir que hace falta compenetrarse de esa significación, reproducirla como vivencia, alcanzar una comprensión empática de los motivos e intenciones que constituyen su causa eficiente.

La oposición, con aristas más o menos originales, es muy obvia y muy antigua (tanto que la traemos, de distintos modos, desde el primer capítulo de este librito). Lo que tie-

ne de peculiar el intento de Max Weber es que procura no vencerse de un lado ni de otro, no supone que el mundo social sea uniforme, de movimientos mecánicos e inalterables como la naturaleza, pero tampoco imagina que lo único asequible sea una manera de revivir empáticamente situaciones únicas.

La idea de Weber es dar una explicación de las relaciones causales, pero que incorpore una comprensión de su significado. Recurre para eso a una definición ligeramente modificada de los conceptos habituales; la explicación exige que se reconozcan causas de tipo general, pero no resortes o encadenamientos de acción indefectible: no principios de absoluta certeza, sino regularidades empíricas probables. Pongamos un ejemplo: un liderazgo de naturaleza carismática tiende a hacerse rutinario mediante rituales, prácticas reiteradas, que llegan a normalizarse en una forma de dominación tradicional. Es una tendencia previsible, no más.

Por otra parte, la comprensión del sentido de un hecho no requiere una vivencia inspirada que sea equivalente del «haber estado allí». Más bien se trata de encontrar una interpretación racional, coherente, de motivaciones humanas verosímiles dadas las circunstancias. Por ejemplo, identificar los propósitos, las opciones, los recursos disponibles y los prejuicios que dan forma al comportamiento del campesinado medieval; hacer que sea éste inteligible mediante su reducción a un esquema de acción racional. No revivir emociones, sino reconocer en las prácticas una forma lógica, consistente.

Dicho en pocas palabras, lo que debe proponerse la ciencia social —según Weber— es buscar regularidades empíricas, secuencias probables, teniendo en cuenta que la cau-

sación resulta inteligible sólo si se comprende el sentido que dan a su acción los sujetos que intervienen en ella.

Una explicación de tipo causal, con apoyo adecuado de información histórica, ofrece un conocimiento seguro: de esto se sigue aquello otro, de la concentración del poder se sigue la racionalización de ámbitos específicos del orden social. Podemos saberlo con toda probabilidad; no obstante, será ése también un conocimiento superficial, relativamente insignificante mientras no se penetre en el sentido que el proceso tiene para quienes lo viven.

Otro tanto hay que decir de la interpretación «vivencial», empática: puede ser profunda, plena de significación, uno puede sentirse —como se dice— verdaderamente en los zapatos de un campesino amotinado o de un prestamista, de un monje libertino e incendiario. La explicación de los hechos será insegura si no se consigue insertarlos en una secuencia causal, mecánica, empíricamente reconocible.

Todo esto quiere decir que una buena explicación necesita de ambas cosas, lo que en términos de Weber sería una adecuación causal y una adecuación de sentido. Una buena explicación es la que propone una conexión causal probable, una idea clara de cómo esto produce aquello, pero que es capaz de referir dicha secuencia a motivaciones humanas típicas, que serían asequibles para los propios actores.

Pongamos un ejemplo conocido. Existe el hecho de que el capitalismo se desarrolló más temprana y más sólidamente en unos países que en otros; se da el caso de que esos países de inclinación capitalista eran de religión protestante. Puede establecerse —supongamos que es así— una correlación lo bastante clara para aventurar la existencia de un nexo causal. Lo malo es que no podemos saber

qué dirección tiene: si el protestantismo engendró al capitalismo o, viceversa, si una disposición favorable al capitalismo facilita la conversión a los credos protestantes. Hace falta (Weber procuró hacerlo en su obra clásica) comprender el sentido del proceso, qué características de la moral protestante, presentes en individuos concretos, pueden orientarlos hacia las prácticas que hoy reconocemos como fundadoras u originarias del capitalismo.

Desde luego, hay quienes, hasta la fecha, se inclinan definitivamente por un modo de investigación o por el otro. En general, después de Weber, casi siempre parece indispensable a los más fríos naturalistas hacer alguna concesión al carácter significativo, voluntario, de la acción; del mismo modo que las meditaciones más líricas en busca de la comprensión empática procuran, al menos, la traza de un esquema de relaciones causales. El propósito de Weber cristaliza una de las oposiciones inevitables de la ciencia social contemporánea y marca un hito de cuya referencia no puede excusarse nadie.

Ahora bien, la solución weberiana, de inspiración razonablemente ecléctica, descubre otra gama de problemas; mejor dicho, pone bajo una nueva luz los viejísimos problemas del punto de vista, la imparcialidad, la objetividad: la intervención de los valores en la reflexión social.

Intentemos un resumen. La idea de las ciencias de la naturaleza, tal como la heredamos de la Ilustración, supone que es posible un conocimiento neutral; que las preferencias, los afectos y las convicciones del investigador pueden (deben) quedar al margen, apartados del proceso de investigación. La ciencia social de inclinación naturalista, como la vengo llamando, coincide en ese propósito, en la volun-

tad de explicar los hechos sociales sin juzgarlos ni deformarlos de ninguna manera.

En contrario, la tradición historicista sostiene que ese punto de vista de un observador trascendental es en el mejor de los casos insuficiente, y en el peor, un fraude; que no hay una razón universal que presida la historia y permita comprenderla, que todo hecho humano es histórico y sólo puede hacerse inteligible referido a los valores de una situación, una comunidad, un momento.

Dicho de otro modo: los procesos sociales dependen de motivaciones concretas, circunstanciales. Sólo es posible explicarlos a partir de los valores significativos, eficientes, actuales, de una comunidad histórica, porque son ellos los que mueven a los hombres. Sin una explícita referencia a los valores no hay comprensión auténtica; la pretendida objetividad científica sólo disimula las inclinaciones y los prejuicios del investigador. Le impide ver las cosas tal como efectivamente ocurrieron, porque le impide reconocer el punto de vista de quienes las hicieron.

Vayamos a un ejemplo muy breve. Según la idea ilustrada, la magia no es más que una forma degradada o rudimentaria de religiosidad, un fenómeno intelectualmente desdeñable y prácticamente ineficaz. Quien se aproxime al estudio de las sociedades primitivas con esa idea, entenderá muy poco de lo que allí sucedió. Haría falta, para comprender, tomarse en serio las valoraciones de los actores: el lugar que para ellos tuvo la magia, su significación como parte del orden del mundo.

(Mencionemos entre paréntesis el intento de conciliación del marxismo. Nadie sabía mejor que Marx que toda explicación va escorada por el interés; pocos como él han

intentado una ciencia social absolutamente cierta, objetiva. Ambas cosas se hacen compatibles en la hipótesis de que hay un punto de vista particular, el del proletariado, que resulta ser también el punto de vista universal.)

Lo que Weber necesita —supongo que es bastante obvio— es un argumento que permita aceptar las razones del historicismo, sin eliminar la opción de un conocimiento objetivo, de conexiones causales empíricamente probables, es decir, científico. Es complicado y tal vez un poco reiterativo, pero vale la pena seguirlo.

Para explicar hechos históricos, hechos sociales en general, es indispensable referirse a valores, y ello de varios modos. En primer lugar, los datos que ofrece la realidad necesitan ser elaborados, construidos como hechos; la sucesión ininterrumpida, inacabable de acontecimientos tal como aparecería a los ojos de un extranjero absoluto, no significa nada. Para que algo se entienda se requiere enlazar dos o tres sucesos, separarlos de otros, darles unidad y coherencia y producir la batalla de Austerlitz o la crisis del 29: hechos históricos singulares y reconocibles. Pero eso se hace mediante una reconstrucción de su significado, es decir, mediante una referencia implícita a los valores aceptados de una cultura.

También es necesario organizar series de hechos, clasificarlos, disponerlos de manera que puedan apreciarse las conexiones entre ellos. Incluso un mismo y único acontecimiento puede tener muchos lados, puede ser parte de muchas explicaciones de asuntos diferentes; la rebelión de Münster, por ejemplo, sirve para hablar de la religiosidad popular, de las formas de dominación medieval, de la economía moral del campesinado. Los criterios con que se hace

esa selección para distinguir fenómenos religiosos, económicos, políticos, dependen naturalmente de valoraciones que no son universales.

Pero hay algo más. Está la decisión acerca de lo que es digno de ser estudiado, lo que merece atención, lo que importa. Los temas que se escogen, el punto de vista, el tipo de vínculos que parece conveniente explorar, los hechos que deben subrayarse y los que pueden ser pasados por alto, todo eso implica una referencia a valores; en este caso, expresa e inevitablemente remite a la situación del investigador.

Hasta aquí, lo que hay en Weber es la argumentación de un muy razonable historicismo. Los materiales empíricos —los datos— se convierten en hechos históricos cuando se toma en cuenta su sentido, o sea, cuando son referidos a valores y significaciones culturales. Cuando se trata de explicar esos hechos, sin embargo, la situación es muy otra y los valores ya no tienen nada que hacer.

Una buena explicación obedece en su organización a principios lógicos, por ejemplo, de no contradicción e identidad, también a formas de razonamiento, criterios de verificación, que no tienen ningún contenido valorativo. Son reglas formales, de validez universal. Sirven para distinguir un argumento científico de una opinión, un alegato moral, un transporte lírico. Dicho de otro modo: los valores tienen una función lógica en el método de la ciencia social, porque contribuyen a elaborar su objeto; pero no ofrecen ningún criterio de validación: no sirven, en absoluto, para decidir el contenido de verdad de las explicaciones.

De paso digamos que esa manera de mirar las cosas tiene también otro tipo de consecuencias. Los valores no afectan a la veracidad de los argumentos; éstos, por otra

parte, no dicen nada tampoco sobre la moralidad de los procesos a que se refieren. La ciencia no puede hablar sobre lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto; podrá decirnos cómo se formó el capitalismo, por ejemplo, pero no si esto fue benéfico, necesario, justo.

En realidad, es poco lo que se ha avanzado en la discusión después de Weber. Se han sumado muchos detalles, pero la situación general es la misma; aspiramos a un conocimiento de validez universal, pero sabemos que el carácter de los hechos sociales impone a esto limitaciones muy estrictas.

Conviene insistir. Nuestra situación intelectual justifica cierto relativismo, también un conocimiento probable. Sabemos que los hechos sociales, los conceptos con que los reconocemos, la manera de verlos, dependen necesariamente de prejuicios culturales; sabemos, esto es, que el conocimiento social se elabora referido a valores: los nuestros y los del pasado. Por lo cual está condicionado por un horizonte histórico y nunca es definitivo. Generaciones futuras o ajenas a la nuestra podrán ver otros hechos, organizados con otros conceptos, que hagan creíbles (y demostrables) otras explicaciones.

No obstante, nuestro conocimiento ambiciona justamente la objetividad. Los procedimientos de explicación no son arbitrarios ni se orientan por aspiraciones políticas ni buenos deseos; su validez depende de que cumpla con requisitos lógicos y metódicos, de que sea posible probar de algún modo las hipótesis, que sean éstas asequibles a una discusión racional y susceptibles de confrontación con evidencia empírica. Es decir: las ciencias sociales ofrecen un conocimiento objetivo, hasta donde esto es dable humanamente.

También en lo más concreto, en la solución práctica, ha tenido Weber una influencia considerable. Es provechoso detenerse en ello un poco. El procedimiento con el que intentó reunir sistemáticamente explicación y comprensión fue la elaboración de tipos ideales (un método, dicho de paso, que hace explícita y consciente, racional y justificable, una forma habitual de la reflexión social).

La idea tiene un precedente obvio o incluso, más que un precedente, un modelo en el pensamiento económico que, por cierto, justifica sus pretensiones de cientificidad a partir de las virtudes de dicho método. Veámoslo en breve. El mercado, en la idea que podemos hacernos de él desde un punto de vista moderno, ofrece una situación que se presta para ser reducida a una forma casi mecánica; sin mucha violencia puede suponerse que los agentes comparten un conjunto de motivaciones típicas, que las transacciones pueden compararse y medirse a partir de la unidad monetaria y que los sucesos son, por ello, predecibles en sus rasgos generales.

El mercado puede pensarse, pues, como un escenario esquemático bastante simple: agentes libres y racionales concurren para satisfacer necesidades, compartiendo una lógica que requiere que se busque el mayor beneficio. En ese cuadro ideal, el precio es un indicador concreto, objetivo, de las necesidades y los cálculos de los varios actores, y permite por eso medir y hasta prever su comportamiento. Un modelo que nos es muy familiar.

Por supuesto, ningún mercado concreto corresponde con entera exactitud al modelo, sin embargo, éste sirve porque ofrece un contraste inteligible. Si los agentes no se comportan como lo harían en el caso ideal, entonces es nece-

sario —y factible— identificar las causas concretas de la distorsión. Ése es el origen y el procedimiento del análisis mediante tipos ideales.

Siempre conviene recordar que el adjetivo no tiene, en este caso, connotación moral alguna; un tipo ideal no es un modelo, norma ejemplar ni nada de ese estilo. Es ideal porque no existe materialmente con esa forma exacta: es un concepto extremo, una posibilidad lógica, que resulta de la abstracción de rasgos seleccionados. No sirve como criterio normativo en ningún caso.

Imaginar un tipo ideal requiere un conocimiento histórico considerable, puesto que sólo puede ser útil en la medida en que su definición provenga de series de hechos comparables. Hagamos un resumen apuradísimo del proceso. Se trata de diseñar un esquema que reúna los rasgos más significativos e indispensables de un fenómeno, ordenados de tal manera que resulte ostensible la conexión entre ellos; la conexión ideal probable que los encadena de manera típica. Hay, esto es, un momento analítico, en que los hechos se desmenuzan, se reducen precisamente a su mínima expresión, a aquel conjunto de rasgos que son indispensables para que exista un partido político, una burocracia, una forma de dominación patrimonial, etcétera.

Pero hay también un momento de síntesis que consiste en establecer entre dichos rasgos relaciones inteligibles, necesarias y significativas. Identificar la estructura lógica por la que se caracteriza esa clase de hechos: que los hace formar un tipo; y reconocer la racionalidad del comportamiento de los actores, por la cual el conjunto adquiere coherencia.

El capitalismo, la burocracia, la dominación carismática, todos son tipos ideales, formas genéricas de fenómenos que

se hacen inteligibles porque su funcionamiento es referido a la conducta racional de individuos puestos en situación. Es decir: no hay la fuerza de la Providencia ni una legalidad natural que se imponga forzosamente para ordenar los procesos de una manera u otra; se trata en todo caso de acciones humanas consistentes, incluso libres dentro de los límites impuestos por las circunstancias (que incluyen, por supuesto, las acciones de otros seres humanos).

El tipo ideal —como el modelo del mercado en la economía— no es una descripción, sino una abstracción. Sirve porque permite, primero, ordenar los datos empíricos y hacer más o menos previsible su secuencia, y permite también, a continuación, descubrir las características singulares de cada proceso concreto, en lo que éste se desvía de la evolución ideal probable.

Frente al historicismo puro, que busca la singularidad absoluta de cada fenómeno, el método weberiano tiene la ventaja de que permite comparaciones entre hechos formalmente semejantes, con lo cual se facilita incluso el descubrimiento de las peculiaridades, de lo verdaderamente singular de cada caso. A diferencia de los intentos naturalistas, por otra parte, no supone que la evolución sea forzosa, mecánica, ajena; las desviaciones respecto al tipo ideal no son rarezas que haya que justificar, sino la materia misma —esperable, necesaria— del estudio.

En lo que ha sido de mayor influencia, Max Weber estudió las relaciones entre creencias religiosas y formas económicas, formas de dominación y tipos de legitimidad; como ocurre en muchos otros casos, no obstante, su nombre aparece asociado sobre todo a una imagen: el progresivo imperio de la burocracia, el desencantamiento del mundo que

resulta del proceso de racionalización típico de la modernidad occidental. En eso, la sombría imaginación de Weber ofrece una especie de epitafio del romanticismo que dice mucho del clima moral de nuestro tiempo, casi cien años después.

12 El giro lingüístico

Hay en el romanticismo una nueva preocupación por el lenguaje, que camina en dirección distinta de la de los ilustrados, en busca no de la exactitud sino de la capacidad expresiva. El ser auténtico es finalmente un problema de expresión. Hay que desembarazarse de una retórica que parece hueca, de la artificiosa perfección de los modelos clásicos y hasta de la idea de un modelo; y eso conduce al descubrimiento de formas anteriores, que se suponen más libres, inmediatas, enérgicas, más capaces de autenticidad: la poesía tradicional, cantos y leyendas populares en alemán, inglés o español primitivos, que expresan —ésa es la idea— el espíritu del pueblo.

(No tengo espacio para argumentar nada sobre la coincidencia, pero interesa mencionarla aunque sea de pasada. El movimiento es similar al que se produjo en España en los Siglos de Oro. Citemos el ejemplo obvio: el fantástico aluvión de la fantasía de Lope de Vega desborda todos los modelos; y busca su inspiración, con frecuencia, en el romancero, como lo harían los románticos 200 años después.)

Ahora bien: esa inclinación del romanticismo hacia el folclore, su cuidado de las lenguas nacionales, surge por coincidencia a la vez que la búsqueda —en sentido inverso— de un idioma universal. La ciencia quiere ser un refle-

jo exacto de la realidad: aspira sobre todo a la transparencia, aspira a expresarse en un lenguaje que sea intraducible, que a fuerza de ser preciso no necesite ni tolere una traducción. Eso, un idioma universal.

Somos herederos, también en esto, de ese impulso contradictorio cuyos perfiles se definieron en el siglo XVIII. Tanto que nos parece obvia, de sentido común, la distinción de las dos culturas: la ciencia y el arte, la razón y las emociones. Pero hablábamos del lenguaje en particular, y hay en ese terreno una de las escasas contribuciones originales y características del pensamiento del siglo XX.

Acaso la rareza más notoria de la especie humana sea el lenguaje; no la posibilidad de comunicación, sino la complejidad, la capacidad reflexiva de la comunicación entre seres humanos. Entiéndase: no que utilicemos signos, sino que podamos pensar sobre ellos, elaborarlos, modificarlos; la abstracción, la ironía, las alusiones metafóricas, todo lo que está ausente en el despliegue de las plumas de un pavorreal, en un balido o en el rastro de orina que señala el territorio de un gato. En las formas más simples del lenguaje humano hay ya algo más, una distancia con respecto al mundo: una relativa autonomía de la que dependen sus características y capacidades particulares.

Todo eso se ha sabido de siempre, y no hay nada nuevo, por eso, en el hecho de que el lenguaje resulte problemático. Se viene pensando sobre su naturaleza, sus funciones, su relación con el mundo, desde hace siglos; de Platón a Guillermo de Ockam y Rousseau, las opiniones e ideas al respecto son de una variedad inclasificable. Los temas son sabidos: si los universales tienen alguna existencia, si hay algo del orden del mundo en el orden del lenguaje, si tie-

nen un mismo origen todas las lenguas y si son éstas efectivamente traducibles. Pero hay más. Aparte de lo que pueda discutirse de manera razonable, queda siempre un aire de misterio en la relación entre las palabras y las cosas, algo que sugiere su parentesco con lo sagrado. De hecho, una de las ideas más frecuentes del pensamiento mágico es la imbricación de las palabras con el mundo: nombrar es poseer, transformar, porque hay algo de la cosa que está efectivamente en la palabra que la nombra (digámoslo con los versos de Borges: «que en las letras de rosa está la rosa / y todo el Nilo en la palabra Nilo»).

Lo que sucede en el siglo XX es que se cobra conciencia, o más bien se lleva hasta el límite la conciencia de la arbitrariedad y la opacidad del lenguaje: de su autonomía. Se cobra plena conciencia de que las palabras están separadas completa, irremediablemente, del mundo material, que en ningún sentido derivan de él ni pueden reproducirlo, salvo en una forma *sui generis,* que remite al sistema de las palabras tan sólo y alude apenas de modo oblicuo a las cosas. En el extremo, razonando así podría llegarse a decir que el mundo que nos es asequible mediante el lenguaje es una ficción; también, por eso mismo, que los distintos idiomas son, en rigor, intraducibles.

Todo eso se ha dicho, ciertamente. El estudio del lenguaje en el siglo XX ha estado con frecuencia entreverado de relativismo, y con razón. Pero conviene contar la historia con calma y con mediano orden. Hace mucho que sabemos que —según la expresión de Lope— todo es según el color del cristal con que se mira, y que el lenguaje nos tiñe el mundo de modo decisivo. Sólo que en las últimas décadas lo hemos pensado de manera sistemática.

Para ponerle un origen, y no del todo arbitrario, habría que decir que la nueva conciencia se manifiesta como una revolución en el punto de vista de la filosofía; es lo que se ha llamado el «giro lingüístico», que consiste —resumiendo— en prestar atención no tanto a los objetos y fenómenos denotados, sino a las formas del lenguaje, a las reglas, a las palabras con que nos referimos a ellos.

Dicha mirada depende de un supuesto muy sencillo, incluso obvio: el lenguaje contribuye a formar la realidad, al menos la realidad que podemos entender, porque en el lenguaje (en su sistema) se decide qué es lo que puede decirse. Y lo que no se puede decir, lo inefable es también ininteligible. Digámoslo con la fórmula consagrada de Ludwig Wittgenstein: los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo.

Ahora bien: el sentido de esa primera afirmación no es del todo simple, no resulta obvio qué tipo de conclusiones pueden sacarse de ella. Hay, de hecho, dos caminos fundamentales, claramente divergentes: la filosofía del lenguaje ideal y la filosofía del lenguaje ordinario. Tratemos, aunque sea sólo eso, de aclarar en qué consiste cada una.

El giro lingüístico tiene un primer momento que se podría llamar ilustrado; comienza por el empeño de suprimir la metafísica como saber vacío, puramente especulativo. Es una reacción contra ciertas formas típicas de la filosofía tradicional (en particular, las derivaciones del idealismo alemán) que resultan estériles, se supone, por una serie de vicios del lenguaje. Las discusiones interminables acerca del ser, la sustancia, la materia y el espíritu no conducen a ninguna parte; las distintas soluciones que se imaginan, los sistemas posibles, son arbitrarios y finalmente intrascen-

dentes porque versan sobre naderías. Se habla en todo caso de entidades imaginarias, sobre las que se afirman cosas inverificables; es decir, las proposiciones de los metafísicos no cumplen con las condiciones mínimas para resultar significativas, por esa causa sólo dan lugar a confusiones y ambigüedades.

Si los argumentos estuviesen bien construidos, las discusiones serían fructíferas. Pero para eso haría falta que el contenido de verdad de las proposiciones pudiera decidirse mediante un procedimiento de prueba (lógica o empírica). En otros términos: haría falta que cada expresión tuviese un referente indudable, que las afirmaciones fuesen inequívocas y que el conjunto de los razonamientos pudiera ser verificado de algún modo. Sin recurso de prueba, sin referentes ciertos, las afirmaciones carecen de sentido.

De dicha crítica resulta, como es natural, la idea de elaborar un lenguaje ideal; el conjunto de reglas de una comunicación racional. Es la primera forma que adopta el giro lingüístico.

La discusión sobre los requisitos que debe cumplir una proposición para ser significativa es larga y bastante sofisticada. No es necesario seguirla. El propósito general es obvio: se trata de definir la forma de un lenguaje que use sólo afirmaciones verificables, construidas mediante reglas lógicas conocidas, explícitas, comunicables, de modo que sus significados puedan ser compartidos por todo individuo racional. Y que pueda decidirse en todo momento su contenido de verdad.

La intención es plausible y, de entrada, se antoja casi de sentido común. En la práctica, es sumamente difícil satisfacer, en cualquier lenguaje, las exigencias de dicho pro-

grama. Sólo las ciencias de la naturaleza en sus expresiones más técnicas se aproximan al lenguaje ideal: preciso, inequívoco, de referentes explícitos y conexiones formalmente probables.

Estoy simplificando las cosas, se entiende, en beneficio del argumento. Hay mucho más que podría decirse y con mayor exactitud. Pero me interesa sobre todo subrayar un punto: la idea del lenguaje que hay detrás de razonamientos como el que vengo describiendo. Supone más o menos lo siguiente: el lenguaje es un instrumento, un útil (como un microscopio o un acelerador de partículas) cuya función consiste en representar el mundo de manera verificable. Ofrecernos un reflejo exacto de lo que hay y lo que sucede allá afuera.

Es una idea común y sensata, acaso la primera que se viene a la mente. Las palabras nombran cosas, las frases describen hechos. Un lenguaje será tanto mejor cuanta mayor precisión consiga para nombrar y describir. Dicho de otra manera, más técnica, eso significa que, en lo que cuenta, toda proposición tiene un contenido de verdad: dice algo del mundo que sólo puede ser verdadero o falso. Y de ahí se sigue, muy lógicamente, todo lo demás.

Pero el sentido común puede sugerir también otras cosas. Expresiones como «me parte el alma», o bien «estoy hasta la coronilla», no tienen en estricto sentido un contenido de verdad; mucho menos otras: «la oscura región de vuestro olvido», por ejemplo, o «decrépito verdor imaginado». Lo que con ellas se dice no es verdadero ni falso, en el sentido trivial de que no corresponden a ningún referente material, observable, ni dicen nada que pueda demostrarse; es más, si fuese posible reducirlas a una afirmación es-

cueta, de correlatos indudables, se traicionaría su sentido por completo. Y, sin embargo, a pesar de esa escandalosa inexactitud, son frases que entiende cualquiera.

Es decir: lo que el lenguaje hace no es sólo describir el mundo. Puede usarse para muchas otras cosas, de enorme importancia y utilidad cotidiana. Por otra parte, no siendo —como no es casi nunca— una transparente reproducción de los hechos materiales, incluye en sus matices, en su sesgo, en su manera de deformar, abundantísima información sobre los hombres que lo usan y lo comprenden, sobre las situaciones en que se encuentran, sobre su manera de vivir y entender la vida. Precisamente las vaguedades, las incorrecciones, las expresiones inverificables, todo lo que estorbaría al lenguaje ideal, resultan ser lo más revelador.

A partir de la conciencia de ese hecho se desarrolla la otra vertiente, la filosofía del lenguaje ordinario, que no se preocupa por lo que podríamos decir si hablásemos con corrección, sino por lo que podemos saber acerca de la gente a partir de su manera de hablar habitual. Es una mirada que se interesa, sobre todo, en los matices, las diferentes maneras de usar una palabra y sus distintos significados posibles, los contextos en que parece pertinente. Por supuesto, es de propensión mucho más empírica y también más afín con las preocupaciones tradicionales de la reflexión social.

Parte de una idea simple: el lenguaje es, ante todo, una actividad humana. Hay que estudiarlo como se estudia el mercado, la organización del parentesco, las prácticas políticas, atendiendo a lo que hay, a la forma en que se manifiesta efectivamente. La idea es sencilla, ya digo, pero obliga a suponer que, como toda otra actividad humana, el lenguaje

tiene sus regularidades establecidas en la práctica, es de cir, con todas las rarezas e incorrecciones que se quiera hay en él un orden cierto, que es posible descubrir.

Con ese punto de partida caminamos ya en dirección opuesta a la filosofía del lenguaje ideal; ya no hay ningún propósito normativo que convenga. No se trata de eliminar ambigüedades, equívocos, errores, sino más bien de entender qué función cumplen, qué lugar tienen: qué significan, pues se supone que algo significan, que no son meros accidentes.

Adicionalmente, esa primera conjetura apoya otra: como actividad, el lenguaje constituye un sistema que no puede reducirse a las reglas de la gramática. Las regularidades que forman el orden del lenguaje comprenden muchos otros rasgos (digamos, no gramaticales) de la situación: la posición relativa de quienes hablan, las circunstancias en que se encuentran, sus motivos, actitudes, etc. Todo eso hace falta saber para entender una frase, la más sencilla. Así, por ejemplo, «Ahí hay fuego» puede ser una expresión de alarma, un gesto de cortesía para con alguien que quiere encender un cigarro, la explicación de un dibujo, una alusión metafórica al amor.

De nuevo, si se piensa dos veces, la conclusión se antoja una obviedad: el significado de una palabra no es un dato, no es un referente inmediato, fijo, de diccionario, sino que depende de las circunstancias de una situación de habla, que puede ser bastante compleja. Se ocurren ejemplos muy evidentes, cuya variación cabe incluso en el diccionario: tocar el piano, tocar la puerta, tocar un tema; otros de una ambigüedad irreparable, que necesitan absolutamente del contexto: que algo o alguien sea «bueno».

El panorama que se abre a partir de ahí es amplísimo y sugiere preguntas de muchas clases. Por ejemplo, investigar qué es lo que una sociedad considera bueno, según los distintos usos que da a la palabra, las situaciones en que tiene sentido usarla; qué es lo que considera justo o cierto, qué cosas admiten ser preguntadas, qué es lo que no puede decirse. De eso trata la filosofía del lenguaje ordinario.

Pero seamos un poco más precisos. La idea general es el estudio del lenguaje mediante una pragmática: el estudio de las formas en que se usa, de las prácticas en que se produce el significado. La noción básica, que acuñó Wittgenstein, para una reflexión de ese tenor es la de «juegos de lenguaje»; es, por así decir, la unidad mínima de análisis pragmático.

Un juego de lenguaje es un esquema, una fórmula simplificada de situaciones típicas de comunicación, cuya estructura contribuye a definir el significado de cualquier frase y cualquier palabra dentro de una frase. La expresión «juego» se refiere, por supuesto, a la existencia de reglas, generalmente implícitas, compartidas por quienes participan en la situación. Existe un juego que consiste en dar órdenes, hay el juego de preguntar, de hacer bromas, el juego de poner ejemplos de clase, el juego de amenazar. Para saber qué sentido debe dársele a una palabra es indispensable saber, para empezar, a qué juego se está jugando; la respuesta que conviene a una frase como «te voy a matar» es muy distinta si se trata de una forma de coqueteo, una amenaza, una broma, o un ejemplo de clase.

Visto así, el estudio del lenguaje es inseparable del estudio de las circunstancias en que se usa, es decir, remite siempre a una «forma de vida» que sirve de contexto, que

de hecho organiza los diferentes juegos de lenguaje asequibles para un grupo de individuos.

Por otra parte, dicha mirada también supone que la función descriptiva o asertiva del lenguaje no es la única, ni siquiera la más importante. Hay ciertos juegos que consisten en decir algo del mundo exterior, describir o relatar hechos, explicarlos, de modo que las proposiciones que en ellos se usan pueden juzgarse por su contenido de verdad: son verdaderas o falsas. Pero hay también muchos otros juegos, otras ocasiones en que el lenguaje sirve para muchas cosas —hacer bromas, expresar sentimientos, mostrar cordialidad, hacer poesía— en las que no tiene sentido, ni cabe un criterio de verdad; en las que la inexactitud, la exageración, las deformaciones metafóricas o hiperbólicas son necesarias.

La idea del lenguaje ideal implica que éste podría aprenderse sólo con el auxilio de una gramática y un diccionario: un sistema de referencias y las reglas de construcción. Con el lenguaje ordinario sucede de otra manera, se aprende sólo mediante el uso, tomando en cuenta los rasgos múltiples de situaciones relativamente complejas (tal como aprenden los niños su lengua materna, que de eso se trata).

En resumidas cuentas, lo que propone Wittgenstein con la idea del análisis pragmático del lenguaje es algo que se acerca a la antropología, que comparte en mucho las premisas, intenciones y procedimientos de la antropología (posterior a Malinowski). Ofrece un modo de aproximarse a los hechos sociales que asocia, desde un principio, práctica y sentido: lo que se hace y lo que significa eso que se hace.

Es una moneda con dos caras, como se dice, en la que ambas resultan atractivas.

El lenguaje es una actividad social y hace falta estudiarlo en conexión con las prácticas, con las formas de vida en que se manifiesta. Toda acción social, por otra parte, toda forma de relación o de intercambio, es significativa: incluye, en algún plano, una manera de comunicación singular, propia, y hace falta comprender el sistema de signos en que se inserta.

Pongamos un caso simple. La palabra «política» no remite a una realidad concreta, bien delimitada, que pueda reconocer cualquiera en cualquier parte. Para saber qué es, tenemos que situarnos en una sociedad y preguntar en qué contextos se usa la expresión, referida a qué tipo de prácticas, con qué connotaciones: «eso no es más que política», «la política de la empresa es ésta», «se hizo por razones políticas»... Ahora bien: nuestra indagación obliga a ir mucho más allá del lenguaje, hacia una reconstrucción de las formas de vida, hacia la antropología, que, desde hace mucho, enfrenta esos mismos problemas.

(Hay que anotar, aunque sea entre paréntesis, que cualquier teoría seria de la traducción debería andar por caminos semejantes. Recuerdo un ejemplo clásico de sir Edward Evans-Pritchard: la dificultad de los misioneros para traducir al esquimal la palabra «cordero», indispensable en los textos bíblicos, en frases como «apacienta mis corderos»; lo apropiado, para que el mensaje se entendiera, sería traducirla por otra palabra, otro animal que representase, a ojos esquimales, lo mismo que el cordero para los israelitas. Lo malo es que decir «apacienta mis focas» no resulta lo más idóneo.)

Ésa es la mayor virtud de la filosofía del lenguaje ordinario, quiero decir, la que la hace enormemente atractiva

para las ciencias sociales en general. Presenta un modo de estudiar los fenómenos sociales que hace justicia a su complejidad; ayuda a poner orden en varios de los problemas que surgen de la conciencia que los actores tienen acerca del sentido de su acción.

13 El psicoanálisis y las ciencias sociales

Cuando se busca, en las ciencias sociales, un ejemplo obvio, que muestre de manera transparente su naturaleza arbitraria, poco científica y poco confiable, lo normal es que se caiga en el marxismo o bien, incluso con más frecuencia, en el psicoanálisis. Con algo de mala fe, las ideas y explicaciones de Freud resultan fácilmente ridículas, insostenibles. Entre otras cosas, porque lo que dicen parece desagradable a cualquiera; hay como un rebajamiento, una pérdida de dignidad en aceptar el poder de lo inconsciente, las manifestaciones incontrolables del deseo. Así que, quien más quien menos, todos estamos dispuestos a descartarlo.

Pero, aparte de temores y recelos personales, hay algo más, profundamente incómodo, en el psicoanálisis. El hecho de que se refiera casi siempre a fenómenos ocultos, en todo o en parte, que no son asequibles más que en su interpretación: eso que no se ve es el miedo a la castración, eso que parece bondad es un impulso agresivo; de modo que resulta tentador decir sencillamente que no. Insisto: con un mínimo de hostilidad, se antoja todo un disparate, improbable y además delirante.

A pesar de todo, no es difícil tampoco sostener el argumento contrario, decir que el psicoanálisis es el mejor ejemplo, casi inigualable, de una ciencia social exitosa. Con in-

dependencia de su probable utilidad clínica, con independencia de la exactitud y cientificidad de sus hipótesis, de su coherencia teórica, el peso que ha tenido para la definición del sentido común de nuestro tiempo es indudable. Por más que haya una resistencia muy ostensible —ya hemos hablado de ella— a aceptarlo como explicación.

Hay cientos de miles de artículos, libros, modelos y explicaciones en psicología —y en sociología, antropología, etc.— que cuidan el cumplimiento riguroso de las reglas de un método científicamente irreprochable; cientos de teorías preocupadas por su demostración mediante ecuaciones, estadísticas, experimentos simulados. Contribuciones de importancia muy considerable, que han hecho más seguro nuestro conocimiento del orden social y de los cuales, no obstante, no hay el menor rastro en la conciencia cotidiana de la mayoría de la gente.

El psicoanálisis, en cambio, arbitrario e inverificable como parece ser, forma parte del sentido común de cualquiera. Más que muchas otras cosas, el siglo XX ha sido freudiano. La idea del inconsciente nos es absolutamente familiar, como la oculta influencia de los deseos sexuales, la significación de los despistes, olvidos, confusiones, la posibilidad de interpretar los sueños refiriéndolos a inclinaciones oscuras.

En otras palabras, si el propósito de la reflexión social es dar forma a la autoconciencia de un grupo humano, en pocos casos se habrá logrado esto con mayor eficacia que en el psicoanálisis. Ello, por cierto, de buena y de mala manera, quiero decir: con frecuencia lo que se conoce es una versión bastante aproximativa, caricaturesca de la obra de Freud; pero incluso ése es un dato adicional para afirmar

su capacidad de seducción como teoría: nadie se hace una idea semejante, esquemática e improvisada, de lo que dijeron Weber, Raymond Aron o Norbert Elias.

Dejemos de momento el problema de su influencia, el de los distintos usos y abusos para los que se ha prestado. El psicoanálisis es, antes que nada, una práctica clínica, un procedimiento terapéutico para cuidar y remediar cierta clase de afecciones nerviosas, por llamarlas de algún modo. Ahora bien: a diferencia de la medicina tradicional, cuyos diagnósticos se refieren a problemas orgánicos, materialmente observables, el psicoanálisis no tiene más que interpretaciones de fenómenos anímicos, desconocidos incluso para el paciente. Ahí está toda la dificultad.

Un diagnóstico psicoanalítico (si pudiera hablarse en absoluto de diagnóstico) es una interpretación elaborada a partir de lo que dice —y lo que no dice— el paciente, pero que se origina en la idea de que lo dicho manifiesta otra cosa, que indirectamente permite acceder a algo oculto, no dicho, que es lo que importa para una etiología de la neurosis. En lo fundamental, la tarea del analista consiste en identificar los procedimientos de deformación y de ocultamiento de eso no dicho, que verdaderamente organiza la vida psíquica.

Veámoslo paso a paso, tan ordenadamente como se pueda.

La hipótesis primera e indispensable del psicoanálisis es la existencia de lo inconsciente. Es decir: la existencia de una porción muy considerable de la realidad psicológica que permanece oculta incluso para uno mismo; impulsos, inclinaciones, afectos, exigencias, también relaciones y estructuras que de hecho deciden las formas de conducta, pero

de las cuales no tenemos conciencia, que no podemos ver y conocer por nuestra cuenta.

Anotemos de pasada que la idea no es enteramente nueva. Explicada de otro modo, con otras palabras y razones, era familiar para el pensamiento de siglos anteriores; desde las antiquísimas teorías de los humores —en el Arcipreste de Talavera o en Huarte de San Juan— hasta la antropología mecanicista de Hobbes o las intuiciones de los moralistas franceses, La Rochefoucauld o Chamfort, hay una referencia constante a la hipótesis de que nuestros actos son gobernados por impulsos que escapan a todo control racional.

La singularidad del psicoanálisis hay que buscarla en otra parte; en la idea de que lo inconsciente se manifiesta de manera permanente y sistemática, aunque deformada. Que eso que está en apariencia oculto puede verse, que tiene formas de expresión características, regulares y más o menos fácilmente identificables. Los hombres, decía Freud, son incapaces de guardar un secreto; cuanto más se empeñan en ocultarlo, más se transparenta y se exhibe por todas partes. Los gestos involuntarios, las manías, los descuidos, movimientos mínimos e intrascendentes dicen —en un lenguaje cifrado— lo que no puede ser dicho.

Esta segunda hipótesis abre la posibilidad de la interpretación, y ahí está todo. Los móviles básicos de la conducta permanecen ocultos a primera vista; sólo se dejan ver deformados, emborronados, a través de indicios de apariencia trivial. Y que uno mismo no puede identificar. Lo que hace falta es traducir o, más exactamente, descifrar un conjunto de signos —lo que se hace, lo que se dice— cuyo sentido manifiesto entraña otro sentido, latente, que es el que de verdad importa.

Hasta aquí puede ser que no haya mayores problemas; casi para cualquiera pueden resultar aceptables ambas cosas, que haya impulsos inconscientes y que éstos se dejen notar de forma más o menos impensada y accidental. La dificultad está en el método de interpretación: cómo podemos saber que, en efecto, la confusión de un nombre implica el deseo de borrar determinados recuerdos; cuándo una efusiva demostración de afecto oculta una hostilidad irreparable y cuándo es sólo una demostración de afecto; cuándo un no quiere decir sí; cuándo la indiferencia indica interés y viceversa.

Lo que la teoría psicoanalítica supone a este respecto es que hay una lógica general en los mecanismos de deformación: que lo inconsciente se manifiesta modificado, pero no caprichosamente; que los deseos se ocultan y se disfrazan, pero no al azar, sino siguiendo reglas, con un sistema. Ése es, en realidad, el gran descubrimiento de Freud, lo más discutible y lo más sugerente que hay en el psicoanálisis.

Para abreviar todo lo posible, a riesgo de simplificar también demasiado, diría que hay dos principios generales que organizan la expresión de lo inconsciente: sustitución y contigüidad (una manera personal y algo improvisada de resumir, que conste). En el plano semántico rige un principio de sustitución: los signos ostensibles representan otra cosa; lo que no puede ser dicho consigue acceder a la conciencia y decirse sólo bajo otra forma, digamos que disfrazado, sustituido por un gesto, una palabra, cualquier signo relativamente inocuo y por eso aceptable.

La sustitución más obvia y más directa es la negación: no me preocupa en lo más mínimo el éxito de mi hermano, no siento ningún miedo, no me interesa en absoluto el sexo.

Hay las sustituciones plásticas, más o menos extravagantes, que aparecen en los sueños, en los que el deseo puede ser un caballo o una docena de caballos, la obligación es una bolsa de supermercado, la necesidad de protección es el aventurado y voluntarioso impulso de proteger a otro. Y hay también formas sumamente elaboradas, en pautas de conducta muy complejas: un temor incontrolable al padre se manifiesta como amor desmedido por las vacas, la angustia de ser abandonado desemboca en la afanosa compulsión de coleccionar sellos.

En cuanto a la sintaxis, está gobernada por el principio de contigüidad. El lenguaje de lo inconsciente no establece relaciones causales o de cualquier modo significativas, sino de mera proximidad: no explica las cosas, las pone juntas. De modo que surgen una después de la otra, sin conexión lógica aparente: el miedo a los insectos y el recuerdo de una playa y los modales en la mesa y el estribillo de una canción y la palabra «sombrero»... La idea de Freud es que el caos es, en efecto, sólo aparente, que las relaciones existen y tienen sentido.

Por esa razón, el procedimiento básico de la terapia psicoanalítica es la asociación libre. Hay que permitir, incluso provocar, esa sucesión desordenada de cosas: imágenes, sensaciones, palabras, que aparecen una junto a la otra, sin más; para reconstruir, a continuación, el significado de los vínculos que existen entre ellas (entendido que, frecuentemente, unas cosas representan realmente otras, que han sido sustituidas) e identificar la estructura y el funcionamiento del sistema del que forman parte.

Por supuesto, estoy siendo inexacto en mi resumen: el psicoanálisis tiene complicaciones técnicas extraordinarias.

Mayores y más intrincadas que las de otras teorías por la propensión que hay a crear escuelas y tradiciones disidentes, a partir de variaciones que —a ojos de un lego— parecen de detalle. No nos interesan por el momento. Sin embargo, sí conviene anotar que esa dificultad para formar un lenguaje común, los pruritos y odios sectarios que separan a los seguidores de Anna Freud y Melanie Klein, Donald Winnicott y Jacques Lacan, explican —y seguramente justifican— mucha de la desconfianza que inspira en general el psicoanálisis.

(Algunos suponen, dicho sea entre paréntesis, que esa facilidad para el sectarismo se debe a que es todo indemostrable; de modo que puede discutirse si el falo es el significante esencial con la misma caprichosa libertad con que los teólogos discuten cuántos ángeles cabrían en la cabeza de un alfiler. Creo que sucede todo lo contrario. La idea básica del psicoanálisis tiene una enorme eficacia, que subsiste en todas las variaciones; una capacidad que sobrepasa —digámoslo así— la estrecha rigidez del ánimo autoritario, intolerante y puntilloso del propio Freud, que está en el origen de la dispersión sectaria.)

En todo caso, la influencia de la obra de Freud es considerablemente más extensa, no se reduce a su aspecto clínico ni mucho menos. Nuestra idea de la cultura, de la relación que mantenemos con ella, está densamente entreverada de nociones que provienen del psicoanálisis.

Pongámoslo en términos radicales: la obra de Freud ofrece una de las interpretaciones más atractivas y luminosas de nuestro tiempo porque es, de todo a todo, expresión de las contradicciones que nos constituyen. Freud organiza conceptualmente buena parte del clima moral e intelectual

de la constelación romántica; pero lo hace con una inconmovible voluntad científica, racionalista: ilustrada.

Freud quiere hacer una ciencia de los fenómenos psíquicos, se piensa a sí mismo como un médico en el más estrecho sentido de la palabra. Quiere causas claras e inequívocas que expliquen fenómenos objetivos y de efectos materialmente observables. Sin embargo, se interesa por temas que provienen todos del romanticismo: los sueños, las fantasías, la pasión; es más, sus razonamientos suponen que en buena medida los románticos estaban en lo correcto: que el fundamento de la vida psíquica es irracional, que la razón es poca cosa e incapaz enfrentada a los impulsos de lo inconsciente, que hay un conflicto irremediable entre los deseos individuales y las exigencias del orden convencional.

Ese carácter contradictorio, híbrido si se prefiere, marca la obra de Freud en todos los planos. Es lo que la hace formalmente *sui generis,* inclasificable. Por un lado, reduce el valor de las pasiones y los sueños, hace insignificante la fantasía al descomponerla en busca de triviales secretos familiares; eso tienen que reprocharle los poetas, que encuentre en la inspiración y el genio apenas un residuo de traumáticas niñerías. Por otro lado, hace concesiones exageradas, se aventura mucho más allá de los límites de la ciencia, especulando sobre fenómenos improbables. De eso lo acusan los partidarios de un método científico de tipo naturalista.

Pero también en su contenido, quiero decir, en las conclusiones a las que llega, se expresa la misma contradicción. Y por eso nos resulta tan convincente, tan próxima a nuestro sentido común, al menos en sus rasgos básicos. Muy

explícitamente, la idea de la sociedad que se deriva del psicoanálisis explica nuestra experiencia inmediata del orden. Explica la angustia, la insatisfacción con que vivimos la complejidad de la sociedad moderna, nuestra sensación de estar fuera de lugar, de que hay algo íntimo, personal e indispensable que no cabe en las formas en que nos vemos obligados a vivir.

En esquema, esa idea general es aproximadamente así: los individuos viven inmersos en la cultura, orientados y de hecho conformados por ella en todo momento, pero a la vez están en permanente conflicto con sus reglas y sus requerimientos. Es el cuadro de lo que Lionel Trilling llamó la «cultura antagónica», que ha dominado la sensibilidad occidental de los últimos dos siglos.

Añadamos algún detalle. Hay un fondo, un sustrato no cultural del hombre: impulsos y deseos anteriores, contrarios y resistentes a la cultura. Que serían devastadores si pudieran manifestarse, pues harían imposible la convivencia. Contra ellos, para modificarlos y refrenarlos, hemos elaborado la aparatosa maquinaria de la civilización. Dicho de otra manera: los románticos tienen razón cuando dicen que las formas del orden —moral, estético, político— son represivas y contrarias a la vida; los ilustrados, por su parte, aciertan al señalar que no hay opción, que los límites —dolorosos y todo— son indispensables y no podemos pasarnos sin ellos.

Un error frecuente consiste en suponer que de las tesis freudianas se sigue la necesidad de eliminar cualquier barrera moral, a decir que, en aras de la salud mental, todo está permitido. En absoluto. Freud dice que los impulsos básicos son refractarios a la cultura, que persisten a pesar de todo y que por eso resulta penosa la vida civilizada. Pero

también dice que no tenemos elección; que no es posible ni imaginable un retorno a otra forma de vida más feliz. Entre otras cosas, porque no sería una vida humana. El hombre culto —son más o menos sus palabras— ha cambiado un trozo de posibilidad de dicha por un trozo de seguridad. Y no hay vuelta atrás.

El sufrimiento, el malestar en la cultura es consecuencia (que no puede evitarse) del desarrollo de la conciencia moral, porque lo que hay en ella no es una maduración del altruismo ni cosa parecida; no en el modelo de Freud. La moral no es producto de los «buenos sentimientos» sino de la agresividad: de los impulsos hostiles, destructivos, violentos, que hay en ese sustrato no cultural y que, impedidos de descargarse sobre otros, se vuelven contra uno mismo bajo la forma de sentimientos de culpa.

Mucho de la obra de Freud es discutible. Su método es en general problemático, por decir lo menos, y sus conclusiones suelen ser bastante dudosas. Como imagen, sin embargo, como descripción del hombre y la sociedad, pocas hay tan atractivas y convincentes para la imaginación común de nuestro tiempo como la que ofrece el psicoanálisis; para bien y para mal.

Para concluir, en pocas palabras

El panorama de las ciencias sociales a fines del siglo XX no es para inspirar entusiasmo. Se escribe, se investiga y se publica mucho; se cuenta con recursos, tecnología y apoyo de instituciones inimaginables en cualquier otro tiempo. Y, sin embargo, los resultados son decepcionantes, sobre todo si se comparan con los recursos que hay y con la idea que nos hemos hecho de la ciencia.

Dicho en una frase, la verdad es que no sabemos mucho más de lo que se sabía en el siglo pasado; no tenemos explicaciones incomparablemente mejores. Incluso, en algunos aspectos, da la impresión de que hemos perdido sensibilidad, imaginación.

No quisiera que esto sonase gratuitamente nostálgico. No pienso que cualquier tiempo pasado haya sido mejor, ni mucho menos. Pero *sí* que nos quedamos cortos, respecto a nuestras ambiciones, y nos excedemos en nuestra autoestima. Y ambas circunstancias influyen sobre lo que estudian nuestros estudiantes, lo que pueden enseñar nuestros maestros, lo que habrán de investigar y las explicaciones de que serán capaces quienes se dediquen en lo porvenir a las ciencias sociales.

Haciendo un repaso, a toda prisa, salta a la vista que hubo en las primeras décadas del siglo un momento de es-

pecial brillantez intelectual, un periodo extraordinario para la reflexión social. No más de treinta años en los que se publica lo fundamental de la obra de Sigmund Freud, Max Weber y Ludwig Wittgenstein; en un segundo plano (de algún modo hay que ordenar) aparecen Émile Durkheim, Georg Simmel, Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, John Maynard Keynes, José Ortega y Gasset. El resto del siglo se ha ido, y casi diría que con razón, en comentar lo que ellos hicieron, en explorar sus consecuencias.

Son nuestros clásicos. Pese a todo, apenas cincuenta o sesenta años después, comienzan también a perderse de vista. Resultan para muchos tan remotos como Tocqueville o Spinoza. Está en el ánimo de nuestro tiempo, arraigadísima, la necesidad del olvido, inseparable seguramente de nuestra urgencia de imaginar algún futuro vivible: más justo, mejor ordenado, con menos sufrimientos. Estoy convencido de que, en mucho, los problemas de las ciencias sociales de hoy provienen de ese hecho.

Decía George Steiner que la atrofia de la memoria es el rasgo dominante de la educación y la cultura en las postrimerías del siglo XX. Creo que es verdad. Está atrofiada la memoria colectiva, la conciencia de formar parte de una tradición, y también la memoria individual: la capacidad para recordar frases, poemas, personajes, argumentos, y la capacidad para poner ese recuerdo en relación con la lectura de hoy, con el texto que uno está escribiendo hoy. Nuestra cultura, en particular la cultura de nuestras ciencias sociales, vive cada vez más en el presente desmemoriado y desechable de las noticias de periódico y los sondeos de opinión. Y eso hace que nuestras explicaciones sean superficiales, alicortas, insignificantes.

Pero, volvamos a lo que decía en un principio. Las ciencias sociales del siglo XX son decepcionantes. Hay figuras muy notables en todas las disciplinas: Claude Lévi-Strauss, Edward Evans-Pritchard, Marshall Sahlins en la antropología; Norbert Elias, Agnes Heller y Raymond Aron en la sociología; Isaiah Berlin y Michael Oakeshott en el pensamiento político. Es indiscutible. Pero en el conjunto de lo que se hace se nota una desproporción, diría que una penosa desproporción, entre las ambiciones y los recursos que se tienen, y los resultados que llegan a conseguirse.

Durante la mayor parte del siglo hemos procurado, y cada vez con mayor empeño, un conocimiento exacto y útil, propiamente científico, de los hechos sociales; hemos querido también cambiar nuestras sociedades, usar ese conocimiento para hacerlas —con seguridad— más felices. No hemos logrado ni lo uno ni lo otro. Pero eso no ha sido obstáculo para que vivamos satisfechos como nunca antes con la idea de nuestra superioridad respecto al pasado, fascinados como nunca antes con el cambio, la novedad. Preocupados también, por eso, con preocupación casi obsesiva, por la idea de estar en lo último (no se dice así, pero también lo es: estar a la moda).

Muchos de los vicios típicos de las ciencias sociales que conocemos y estudiamos hoy tienen su origen en esa afanosa confusión, hecha toda de buenas intenciones. Por ordenar de algún modo el tema, diría que todo ello se traduce en dos tendencias básicas: el desarrollo de la profesionalización y el culto a la idea de método (según la expresión de Carlos Pereda: la metodolatría).

Ciertamente, el atolladero del marxismo fue de una importancia decisiva durante décadas: reunía la ambición cien-

tífica con la esperanza revolucionaria, la posibilidad de romper por las buenas con todo lo pasado y hacer otro mundo; lo ofrecía todo: el saber, la militancia, la buena conciencia y el poder político. Produjo sus profesionales y su burocracia académica, su ortodoxia y su metodolatría. No sé si sea muy pronto o demasiado tarde para evaluar el episodio; de momento, me interesa sobre todo que haya pasado.

Pero conviene mirar, con mínimo detenimiento, las dos tendencias generales. La primera, la profesionalización: el intento de reducir las distintas disciplinas a los términos formales de una profesión (quiero decir: una profesión seria, como la medicina o la ingeniería). Ha influido para eso la moderna organización de las universidades, la necesidad de ofrecer un conocimiento uniforme, asequible para cualquiera, con contenidos mínimos que garanticen la adquisición de ciertas habilidades prácticas: haber leído a Tucídides y Montesquieu no es nada, hay que saber preparar una encuesta, hacer una regresión múltiple, cosas así.

Han influido también las instituciones que apoyan y promueven la investigación social. Tenemos la idea de que la ciencia debe hacernos más felices, que todo problema tiene una solución técnicamente factible; de modo que dedicamos enormes cantidades de dinero para estudiar la pobreza, la desigualdad, la discriminación, el fracaso escolar. Hace falta mucha gente que se ocupe de ello, hace falta que esa gente produzca documentos útiles, aprovechables, para justificar decisiones políticas: masas de datos, fórmulas matemáticas, razonamientos simples, métodos estadísticos, es decir, ciencia al alcance de cualquiera.

La segunda tendencia, la propensión a la metodolatría, corresponde a la lógica interna de las disciplinas; tiene que

ver con la profesionalización, pero también es consecuencia de la idea que tenemos del conocimiento científico. Más exactamente: es una manifestación de la decadencia de esa idea del conocimiento científico.

Lo veíamos en uno de los primeros capítulos de este librito. Tal como la concebimos, la ciencia ofrece un conocimiento objetivo, exacto, impersonal, demostrable; todo lo cual puede ser garantizado por un método: si se siguen los pasos adecuados y se respetan unas cuantas reglas de procedimiento, sabemos que las conclusiones serán ciertas. Lo malo es que eso ha conducido a la idea de que cumplir con las reglas del método es lo único que hace falta, y que basta para hacer ciencia.

Malo porque descuida otros factores: la imaginación, sin ir más lejos; porque favorece un trabajo de tipo fabril: investigación en serie, de mínima originalidad, estandarizada. Pero mucho peor en el caso de las ciencias sociales, porque ni siquiera hay un método que garantice la certeza. Ahí es donde la metodolatría resulta decadente.

El método es importante, fundamental, para nuestra idea de ciencia, porque se supone que es la garantía de sus resultados. En las ciencias sociales, esos resultados dejan mucho que desear: por lo general no son ni exactos ni útiles, a veces ni siquiera objetivos ni demostrables. Por esa razón se pensó —y no es tan raro— que el problema estaba en el método, que hacía falta volver más exigente y más preciso. Durante décadas, muchos profesionales de la investigación social se han dedicado con absorbente exclusividad al problema del método, con resultados que son de dos tipos: o bien un método naturalista estrecho, mucho más mecánico que el de ninguna ciencia natural, que obli-

ga a descartar como poco científica cualquier investigación que no sea un juego estadístico; o bien métodos tan extraordinariamente complejos que se estudian no para investigar nada, sino para enseñar a otros la manera de enseñar a otros a estudiar el método.

En eso consiste la decadencia. El objetivo, el propósito original de las disciplinas pasa a un segundo plano; la producción resulta mediocre, adocenada, insignificante, y cada vez peor, conforme más se piensa acerca de los procedimientos que deberían servir para hacerla mejor. La promesa quimérica de la ciencia esteriliza el conocimiento.

Pero hay algo más. A todo eso hay que sumar las consecuencias de la revolución cultural de los años sesenta, cuyo alcance sigue siendo desconocido. Son muchas, pero me interesa especialmente una: el culto a la vida, entendida ésta de la manera más estrecha, miope y prosaica. La vida que se reduce a esto que a mí me pasa hoy, a lo que yo siento. Todo lo pasado, incluso ayer, resulta opresivo, caduco, inútil; en particular, por supuesto, los libros, que según la idea común son la negación misma de la vida: son objetos materiales, y objetos pesados, hechos de palabras dichas por otros, en otro tiempo. Precisamente lo contrario de lo que yo siento hoy.

Y bien: esa cultura de la protesta, con su histérico vitalismo, ha contribuido de manera fundamental a lo que podría llamarse —y espero que no suene melodramático— la ruptura de la tradición del pensamiento social, que es una de las causas de su esterilidad.

Habría mucho que decir sobre este reciente vitalismo. Para empezar, que la vida —eso que yo siento hoy— sólo resulta inteligible, significativa, es propiamente vida hu-

mana, dentro del idioma de una tradición; que el impulso más ingenuo, directo y auténtico es producto de una historia y una cultura; podemos reducir la complejidad de los sentimientos, prescindir de casi todo matiz, podemos renunciar en mucho a la elaboración cultural de las emociones y experimentarlas en formas relativamente simples y rudimentarias. Lo hemos hecho. Incluso ahí está la cultura. Pero no corresponde a este lugar la discusión.

Lo importante es que el menosprecio del pasado repercute en nuestra educación, en nuestra manera de entender las ciencias sociales. Desde luego, puede ser que no quepa en ellas una exactitud como la que es factible en el estudio de la naturaleza; puede ser que el conocimiento de lo social sea, por necesidad, inseguro, aproximativo y discutible. Séguramente es así. Pero hay también formas de acumulación; no hace falta ni es posible tampoco —como se dice— empezar de cero, mirar los hechos sociales como si fueran datos simples, de significación indudable.

Las ideas que los hombres se han hecho de la sociedad forman parte de la realidad social. Los hechos humanos sólo son inteligibles en el contexto de un idioma, una tradición; para explicarlos hace falta restablecer el diálogo con esa tradición, en la que adquieren su sentido. Eso hemos perdido con el voluntarioso afán científico del siglo XX; eso es lo que ha restado complejidad y profundidad a nuestras ciencias sociales. No hace falta decirlo: eso es lo que más nos urge: recobrar el idioma en que podemos hablar con el mundo, referirnos a él, entendernos como parte de él.

Mínimo ensayo de orientación bibliográfica

El propósito de un libro como éste debería ser siempre invitar a que se hagan otras lecturas. Ofrecer algún modo de ordenar, algún criterio para escoger otras lecturas, y un punto de vista que las haga necesarias, útiles, intranquilizadoras.

Entre los clásicos, que creo que hay que seguir leyendo, lo normal es que cada uno encuentre su camino, supongo. Es un problema de afinidades, de sintonía intelectual en primer lugar; yo tengo mis preferencias, justificables como otras cualesquiera. Puesto a elegir sólo un puñado de nombres, y llevado sobre todo de la preocupación por las formas del orden social, diría que es indispensable leer a Tucídides, Tácito, Salustio, Maquiavelo y Tocqueville; del siglo XX: Ortega, Freud y Simmel. Y dejo fuera a muchos, por supuesto: a casi todos. Sólo pienso que no estaría mal empezar por ahí.

Aparte de eso, también valdría la pena sugerir algunas lecturas asociadas a cada uno de los capítulos de este volumen, siguiendo aproximadamente el orden que tienen.

En lo que se refiere a los problemas del conocimiento, el sentido común y el saber especializado, la influencia de la sociedad en las formas de pensar y demás, la mejor introducción está, sin duda, en el librito de José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*. Es una lectura que se complementa bien

con el texto, mucho más técnico pero también asequible, de Norbert Elias, *Compromiso y distanciamiento*. Para mirar con detalle el tema, convendría comenzar por Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, y Alfred Schutz, *El problema de la realidad social;* también vale la pena el estudio erudito e imaginativo de Jean-Pierre Vernant: *Los orígenes del pensamiento griego*.

Sobre el método, la polémica acerca de los criterios de demarcación y las condiciones de cientificidad, creo que conviene ir directamente a los textos de los dos autores más influyentes de las posiciones extremas: Karl Popper, *Conjeturas y refutaciones*, y Thomas S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*; en ese par de lecturas se resume lo más sustantivo de la discusión, con la ventaja adicional de que ambos autores son extraordinariamente persuasivos y convincentes. Tampoco estaría de más ver las consecuencias prácticas, la utilidad que tiene un tema de apariencia tan árido y remoto; yo sugeriría ver cómo se evalúan las teorías y cómo se discuten de hecho los problemas del método, por ejemplo, en Javier Elguea, *Las teorías del desarrollo social en América Latina*, o bien en el librito, sumamente entretenido, de sir Edward Evans-Pritchard, *Las teorías de la religión primitiva*.

La literatura antropológica en general es apasionante; resulta demasiado fácil (y muy divertido) perderse en las minucias de cualquier descripción etnográfica. Vale la pena hacerlo, además. Para ingresar en la materia, sin embargo, acaso fuese más directa la lectura del que sigue siendo, para mi gusto, el modelo de trabajo en antropología social: Marcel Mauss, *Ensayo sobre los dones*. Útil también, aunque algo acartonado, de lenguaje acaso demasiado técnico,

es *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, de Edmund Leach. Para quien quiera extraviarse en el disfrute de la etnografía, existen dos joyas: de Edward Evans-Pritchard, *Los nuer*, y de Edmund Leach, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania*.

Como alternativa, me ocurre la idea de sugerir un par de títulos extraños, que sobre todo se refieren a la mitología. Uno escandaloso, intranquilizador, producto de otra manera de mirar la antropología, mucho más atenta al presente, es el de René Girard, *El chivo expiatorio*; el otro, de una erudición y una sensibilidad asombrosas, acaso de los textos más cercanos a la imaginación mitológica entre los que conozco es el de Roberto Calasso, *Las bodas de Cadmo y Armonía*. En cualquier caso, hay un volumen que sí es indispensable: Claude Lévi-Strauss, *Tristes trópicos*; según yo, uno de los libros fundamentales para comprender el siglo XX, pues es a la vez un libro de viajes, una autobiografía intelectual, un ensayo etnográfico y un ensayo de crítica cultural. Extraordinario.

Para estudiar el derecho en Occidente creo que no puede faltar el clásico de sir Henry Sumner Maine, *Ancient Law*; hay una vieja traducción al castellano en la editorial Extemporáneos. Es un ensayo verdaderamente luminoso, que enlaza la historia del derecho con la antropología y la filosofía moral. Como contrapunto, tiene interés un librito denso, de argumentación rigurosa, erudita y polémica: Carl Schmitt, *Sobre los tres modos de pensar en la ciencia jurídica*. Textos de introducción al derecho romano hay muchos; casi cualquiera de ellos sirve para ingresar en su lógica y apreciar de qué modo pesa sobre nuestras ideas de justicia, libertad, igualdad, etcétera.

La lectura de Maquiavelo no necesita recomendación: es imprescindible desde todo punto de vista. Sólo habría que insistir en que no se reduzca al *Príncipe*, sino que se continúe en los *Discursos sobre la primera década de Tito Livio*. No porque Maquiavelo cambie de opinión ni sea en los discursos más ingenuo, bondadoso y humanitario, como suponen muchos que han leído poco más que el título; no por eso sino que, siendo igualmente realista, piensa en ellos sobre un arreglo institucional más parecido a los nuestros. Para hacerse una idea —mínima— del tono de la polémica sobre Maquiavelo y su actualidad, recomendaría dos breves ensayos de posiciones encontradas: de sir Isaiah Berlin, «La originalidad de Maquiavelo», y, como contraste, el de Irving Kristol, «Maquiavelo y la profanación de la política».

El del pensamiento conservador es un tema generalmente mal conocido en castellano, del que se ha publicado poco y con escaso éxito, por muchas razones que no viene al caso comentar; por fortuna contamos con el espléndido ensayo de Robert Nisbet, *Conservadurismo*, que ofrece una introducción inteligente, muy accesible y completa. En todo caso, no puede prescindirse de la lectura de Edmund Burke, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*; no es sólo el texto que marca el origen del pensamiento conservador moderno, sino que resume muchos de los argumentos que hasta la fecha sirven para distinguirlo.

A Auguste Comte también conviene leerlo directamente, sobre todo para entender la capacidad de seducción que hay en sus ideas: la energía, la claridad de que era capaz. Acaso lo más accesible, y que expone una visión panorámica, sea el texto que publicó como introducción a un tratado de astronomía, editado actualmente en forma separada:

Auguste Comte, *Discurso sobre el espíritu positivo*. Siempre hará falta completarlo con un estudio general de su obra; breve, riguroso, de gran claridad, yo recomendaría el de Dalmacio Negro Pavón, *Comte: positivismo y revolución;* también es útil, para comprender sus resonancias en el pensamiento social contemporáneo, la obra de Norbert Elias, *Sociología fundamental*.

De la que he llamado «otra sociología», el modelo ejemplar es indudablemente Norbert Elias, *La sociedad cortesana*, un ensayo extraordinario de sociología histórica, dedicado a estudiar la configuración de la corte francesa de los siglos XVII y XVIII. Hay que recomendar también, para cualquiera que tenga la menor curiosidad por los problemas sociales, la obra de Simmel: original, imaginativa, exigente e inspirada, fragmentaria pero sumamente convincente, acaso la mejor sociología del siglo; por citar sólo un texto, mencionaría: Georg Simmel, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Más ligero, menos enjundioso que los títulos citados antes, pero en su misma vena, puede leerse a Erving Goffman, *La presentación de la persona en la vida cotidiana*.

La actual crisis de la conciencia occidental, consecuencia del proceso civilizatorio de los últimos 200 años, es un tema complicado, lleno de aristas y matices; para abordarlo sólo se me ocurre sugerir un programa mínimo de lectura: Ralph Dahrendorf, *Oportunidades vitales*; Norbert Elias, *El proceso de la civilización*, y Louis Dumont, *Ensayos sobre el individualismo*. Habría mucho más, pero los tres títulos que menciono sirven para plantear el problema en sus términos más generales, para entender de dónde viene y cómo se gesta esa que Trilling llamó la «cultura antagónica».

Ciertamente, en el origen de dicha crisis está la rebelión romántica, sobre la cual hay innumerables títulos, para todos los gustos. Yo siempre aconsejaría comenzar por leer directamente a Rousseau; en particular, *Las confesiones*. Creo que allí puede descubrirse, mejor que en ninguna otra parte, la raíz del clima cultural de los siglos siguientes. No obstante, a continuación, creo que es utilísimo para comprender la significación del romanticismo un breve ensayo de sir Isaiah Berlin, «La apoteosis de la voluntad romántica»; acaso también, para una mínima exploración de sus postreras consecuencias, Christopher Lasch, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia*.

El de Max Weber es un caso difícil; sus grandes obras, *Economía y sociedad* y los *Ensayos sobre sociología de la religión*, resultan excesivas para quien no tenga un especial interés, digamos profesional, en la obra de Weber. Por otra parte, sus escritos metodológicos, de los que hay numerosas ediciones [por ejemplo, Weber, *La acción social: ensayos metodológicos*], pueden ser demasiado técnicos para la mayor parte de los lectores. Mi sugerencia es la lectura de su libro clásico, discutible sin duda, pero muy útil como ejemplo, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ahora bien, sin que quepa prescindir de la lectura inmediata de Weber, sí puede accederse del mejor modo a su obra con una introducción excepcionalmente clara: Luis F. Aguilar, *Weber: la idea de ciencia social*.

Casi para cualquiera, la lectura de Wittgenstein debe resultar entretenida, sorprendente, en ocasiones una auténtica aventura. De él podría recomendarse casi cualquier cosa; por su carácter algo más sistemático, tal vez convenga las *Investigaciones filosóficas*. Para entender su significación,

vale la pena una visión más general; pienso en dos obras fundamentales: Richard Rorty, *El giro lingüístico,* y Hannah F. Pitkin, *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia.*

Algo similar sucede con Freud: es un ensayista irresistible, de escritura ágil, irónica y erudita. Hay una selección de textos preparada por su hija, Anna Freud, que es útil sobre todo para estudiar los aspectos clínicos, pero que deja de lado, lamentablemente, los mejores textos desde un punto de vista literario: Sigmund Freud, *Los textos fundamentales del psicoanálisis.* Por mi parte, yo recomendaría, para una primera aproximación, la *Psicopatología de la vida cotidiana,* o bien el relato de alguno de los cinco casos clínicos que publicó Freud: «El pequeño Hans», «El hombre de los lobos», «El hombre de las ratas», «El presidente Schreber» y, por supuesto, el caso de «Dora». El título que sí parece imprescindible, otro de los textos fundamentales para comprender nuestro siglo, es *El malestar en la cultura*: discutible y discutidísimo, es también apasionante y asequible prácticamente para cualquiera.

Fuera ya del orden de este pequeño librito, pero en la idea de continuar con la misma índole de reflexiones, encuentro dos títulos más cuya lectura se me antoja necesaria; dos libros extraños, inclasificables, dedicados a explorar la situación espiritual de las sociedades modernas, a fines del siglo XX: de George Steiner, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura,* y de Allan Bloom, *El cierre de la mente moderna.* Seguramente mucho de lo que he escrito en todas las páginas anteriores está marcado por los argumentos de Bloom y de Steiner; ambos pesan en mi ánimo, en cualquier caso, mucho más de lo que puede mostrar mi escritura.

Bibliografía

AGUILAR, LUIS F., *Weber: la idea de ciencia social,* México: Universidad Nacional Autónoma de México/Porrúa, 1988.

BERGER, PETER y THOMAS LUCKMANN, *La construcción social de la realidad,* Buenos Aires: Amorrortu, 1968.

BERLIN, ISAIAH, «La apoteosis de la voluntad romántica», *Árbol que crece torcido,* México: Vuelta, 1992.

———, «La originalidad de Maquiavelo», *Contra la corriente. Ensayos sobre historia de las ideas,* México: Fondo de Cultura Económica, 1983.

BLOOM, ALLAN, *El cierre de la mente moderna,* Barcelona: Plaza y Janés, 1989.

BURKE, EDMUND, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa,* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1978.

CALASSO, ROBERTO, *Las bodas de Cadmo y Armonía,* Barcelona: Anagrama, 1995.

COMTE, AUGUSTE, *Discurso sobre el espíritu positivo,* Madrid: Alianza, 1985.

DAHRENDORF, RALPH, *Oportunidades vitales,* Madrid: Espasa Calpe, 1985.

DUMONT, LOUIS, *Ensayos sobre el individualismo,* Madrid: Alianza, 1987.

ELGUEA, JAVIER, *Las teorías del desarrollo social en América Latina. Una reconstrucción racional,* México: El Colegio de México, 1991.

ELIAS, NORBERT, *Compromiso y distanciamiento,* Barcelona: Península, 1990.

———, *El proceso de la civilización,* México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

———, *La sociedad cortesana,* México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

———, *Sociología fundamental,* Barcelona: Gedisa, 1982.

EVANS-PRITCHARD, EDWARD, *Las teorías de la religión primitiva,* Madrid: Siglo XXI, 1991.

———, *Los nuer,* Barcelona: Anagrama, 1977.

FREUD, SIGMUND, «Dora», *Obras completas.*

———, «El hombre de los lobos», *Obras completas.*

———, *El malestar en la cultura, Obras completas.*

———, *Obras completas,* Buenos Aires: Amorrortu, 1979.

———, «El pequeño Hans», *Obras completas.*

———, «El presidente Schreber», *Obras completas.*

———, *Psicopatología de la vida cotidiana, Obras completas.*

———, *Los textos fundamentales del psicoanálisis,* Madrid: Alianza, 1988.

GIRARD, RENÉ, *El chivo expiatorio,* Barcelona: Anagrama, 1986.

GOFFMAN, ERVING, *La presentación de la persona en la vida cotidiana,* Buenos Aires: Amorrortu, 1981.

KRISTOL, IRVING, «Maquiavelo y la profanación de la política», *Reflexiones de un neoconservador,* Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano, 1986.

KUHN, THOMAS S., *La estructura de las revoluciones científicas,* México: Fondo de Cultura Económica, 1971.

LASCH, CHRISTOPHER, *La rebelión de las élites y la traición a la democracia,* Barcelona: Paidós, 1996.

LEACH, EDMUND, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos,* Madrid: Siglo XXI, 1993.

———, *Los sistemas políticos de la Alta Birmania,* Barcelona: Anagrama, 1977.

LÉVI-STRAUSS, CLAUDE, *Tristes trópicos,* Barcelona: Paidós, 1988.

MAQUIAVELO, NICOLÁS, *Discursos sobre la primera década de Tito Livio,* Madrid: Alianza, 1987.

———, *El príncipe,* Madrid: Alianza, 1981.

MAUSS, MARCEL, «Ensayo sobre los dones», *Sociología y antropología,* Madrid: Tecnos, 1971.

NEGRO PAVÓN, DALMACIO, *Comte: positivismo y revolución,* Madrid: Cincel, 1985.

NISBET, ROBERT, *Conservadurismo,* Madrid: Alianza, 1986.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ, *Ideas y creencias, Obras completas,* vol. 5, Madrid: Alianza, 1983.

PITKIN, HANNAH F., *Wittgenstein: el lenguaje, la política y la justicia,* Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

POPPER, KARL, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico,* Barcelona: Paidós, 1994.

RORTY, RICHARD, *El giro lingüístico. Dificultades metafilosóficas de la filosofía lingüística,* Barcelona: Paidós, 1990.

ROUSSEAU, JEAN-JACQUES, *Las confesiones,* Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

SCHMITT, CARL, *Sobre los tres modos de pensar en la ciencia jurídica,* Madrid: Tecnos, 1995.

SCHUTZ, ALFRED, *El problema de la realidad social,* Buenos Aires: Amorrortu, 1974.

SIMMEL, GEORG, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura,* Barcelona: Península, 1986.

STEINER, GEORGE, *En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura,* Barcelona: Gedisa, 1991.

SUMNER MAINE, HENRY, *Ancient Law,* Tucson: University of Arizona Press, 1986.

VERNANT, JEAN-PIERRE, *Los orígenes del pensamiento griego,* Barcelona: Paidós, 1992.

WEBER, MAX, *Economía y sociedad,* México: Fondo de Cultura Económica, 1981.

———, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987.

———, *La acción social: ensayos metodológicos*, Barcelona: Península, 1984.

———, *«La ética protestante y el espíritu del capitalismo»*, *Ensayos sobre sociología de la religión*.

WITTGENSTEIN, LUDWIG, *Investigaciones filosóficas*, México/Barcelona: Instituto de Investigaciones Filosóficas-UNAM/Crítica, 1988.